

Revue  
de l'**histoire**  
des **religions**

**Revue de l'histoire des religions**

**1 | 2005**  
**Varia**

---

## Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens

*Muslim mystics between Qur'an and Sunna. About some Christian topics*

**Geneviève Gobillot**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/2811>

DOI : 10.4000/rhr.2811

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 43-87

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Geneviève Gobillot, « Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/2811> ; DOI : 10.4000/rhr.2811

---

Tous droits réservés

GENEVIÈVE GOBILLOT

Université Jean Moulin Lyon 3

## **Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens**

*Les ulémas reprochent souvent aux mystiques une hétérodoxie assimilée à l'adoption de valeurs chrétiennes. Or, si les mystiques citent beaucoup Jésus, c'est en raison d'une sorte de surenchère par rapport aux textes fondateurs qui contiennent le principe d'une tendance hyper englobante par rapport aux religions révélées précédentes, comme la « revendication d'antériorité » (la révélation faite à Muhammad est la seule véritable et la Thora et L'Évangile n'en sont que des versions déformées). C'est dans leurs choix ponctuels, entre connotations coraniques et orientations du Hadith qu'ils se sont parfois éloignés des opinions dites « orthodoxes ». En fait, à travers leur exploration des sources les plus diverses, les mystiques se montrent souvent plus orthodoxes que les orthodoxes eux-mêmes.*

### **Muslim mystics between Qur'an and Sunna. About some Christian topics**

*The ulama blamed mystics for an inclination towards heterodoxy confused with an adoption of Christian values. In fact, if the mystics quote Jesus, it is not at all from a Christian viewpoint, but because of a tendency to overstate the founding texts of Islam which contain an hyper-inclusive tendency towards the previous revelations, such as the « claim of anteriority » (the revelation made to Muhammad is the unique true one which preceded the previous revelations, in themselves no more than its deformed versions) Thus it is in their selective choices, between Qur'an and Hadith, that Muslim mystics diverged from the orthodoxy. Because of their choices directed towards exploring the greatest number of sources, they have shown themselves as being more orthodox than the orthodox themselves.*

Conformément à un phénomène récurrent en histoire des religions, qui répond à un mécanisme spécifique des phénomènes de transferts culturels, l'islam s'est placé, dès ses débuts, par rapport au christianisme et au judaïsme en particulier, dans une attitude de « revendication d'antériorité »<sup>1</sup>. Elle se manifeste, entre autres, dans l'affirmation que depuis toujours, la révélation divine unique n'est autre que celle qui a été transmise par le prophète envoyé Muhammad, et que ce sont les hommes auxquels se sont adressés les prophètes envoyés antérieurs qui l'ont déformée pour produire autre chose que ce que véhiculent les corpus fondateurs de l'islam. C'est ce qu'indique clairement le *Coran* (3, 84) : « Nous croyons à Dieu, à ce qui nous a été révélé, à Abraham, à Ismaël, à Jacob et aux tribus, à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus... Le culte de celui qui cherche une religion en dehors de l'islam n'est pas accepté ». Or, une telle attitude implique nécessairement l'existence d'une image de « l'autre », élaborée conformément aux critères selon lesquels il a été, d'abord, saisi et assimilé.

Cette tendance à « englober dans le passé » le christianisme et le judaïsme s'est étendue, depuis les premiers temps de la conquête islamique, entre autres, au bouddhisme, bien que de manière un peu différente, dans la mesure où elle s'est trouvée limitée, dans ce type de situation, à une simple démarche d'historien. On peut en donner ici comme exemple une description, réalisée au x<sup>e</sup> siècle par un chroniqueur musulman, du culte rendu au temple de Balkh (Bactres) :

« Balkh a été construite par Alexandre le Grand. C'est là que se trouve le *Nawbahar* (Temple du Nouveau Printemps), l'une des constructions des Barmak. Ils avaient pour religion le culte des idoles. On leur avait décrit la Mekke, l'aspect de la Ka'ba qui s'y trouve et le rite qu'y

1. Nous en avons donné une description détaillée dans une précédente intervention intitulée « Les méthodes actuelles d'exégèse et d'étude du texte coranique », colloque co-organisé par l'équipe Textes et Interculturalité de Lille 3 et le Centre de recherches sur les Idées et les Transferts Inter Culturels de Lyon 3 : « La critique des textes dans les différentes religions », 10 et 11 octobre 2003. Les actes seront publiés, fin 2005, avec ceux du colloque des 10 et 11 mars 2005, tenu à Lyon 3 sur la même thématique. Voir aussi notre ouvrage sur la *fitra* : *La conception originelle (fitra) ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Cahier des études islamologiques, n° 18, IFAO, Le Caire, 2000, p. 68-70.

accomplissaient les Quraysh et les Arabes. Ils avaient fondé sur son modèle un sanctuaire que l'on appelle le *Nawbahar*... Ils appelaient le responsable en chef Barmak, ce qui veut dire qu'il était la porte de la Mekke et le gouverneur de la Mekke. »<sup>2</sup>

Les bouddhistes étant considérés comme des idolâtres, ce n'est pas l'islam qui est ici présenté comme la racine de leur culte, mais les pratiques de l'Arabie préislamique, elles-mêmes « anoblies » en tant que préfiguration et préparation, à travers le culte, même dévoyé, rendu à la Ka'ba fondée par Abraham, de l'islam révélé à Muhammad. Ainsi, le sens du culte bouddhiste d'Asie Centrale, préalablement transposé en termes d'« idolâtrie » disparaît derrière celui des ancêtres des occupants arabo-musulmans de la région. Le processus de « revendication d'antériorité » reste bien le même, les éléments concernés se trouvant simplement adaptés à la situation. Il s'agit du processus que Naipaul a désigné comme étant à l'origine d'une perte d'identité culturelle et historique des pays conquis par l'islam<sup>3</sup>. Le texte d'Ibn al-Faqih renvoie à une époque où les Bouddhistes étaient encore présents dans le territoire de l'empire musulman nouvellement fondé alors qu'au moment où il est écrit, ils sont déjà presque inexistants. Il ne vise donc pas à transformer une réalité présente, mais à réécrire le passé d'un pays. De telles initiatives n'ont pas donné lieu à beaucoup d'autres développements, dans la mesure où ces populations bouddhistes ont à la fin totalement

2. Ibn al-Faqih, *Kitâb al-buldân*, éd. BGA, Leyde, 1885, p. 322, traduit et publié par Melikian Shirvani, « L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman » in : *Le monde iranien et l'islam*, Sociétés et cultures (II), Centre de Recherches d'histoire et de philologie de la IV<sup>e</sup> section de l'École Pratique des Hautes Études, Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée, Droz, Genève, Paris, 1974, p. 12.

3. V.S. Naipaul, *Jusqu'au bout de la foi, excursions islamiques chez les peuples convertis*, « Feux croisés », Plon, Paris, 1998. « Telle est l'attitude du converti à l'islam envers le lieu où il vit : son pays n'a aucune importance religieuse ou historique ; ses reliques n'ont aucune valeur ; seuls sont sacrés les sables de l'Arabie » p. 246. « Au Pakistan, l'invention d'une ascendance arabe s'est généralisée. Elle a été adoptée par toutes les familles. À entendre les gens, on croirait que ce grand et merveilleux pays n'était qu'une jungle sauvage, que nul être humain n'y vivait. Tout cela s'est renforcé au moment de la partition : ce sentiment de ne pas appartenir au pays, mais à la religion », p. 295.

disparu, pour diverses raisons, des terres où l'islam s'était installé<sup>4</sup>. Néanmoins, comme le constate Naipaul, elles ont connu un prolongement et même, de nos jours, un regain d'énergie, dirigé cette fois contre les ruines et les vestiges de leur civilisation<sup>5</sup>.

Ceci dit, il est éminemment souhaitable, surtout dans le cadre de l'étude des relations des textes bibliques aux corpus fondateurs de l'islam, à savoir *Coran* et *Hadith*, d'affranchir le vocabulaire de la recherche de termes pouvant évoquer une connotation un peu trop polémique, comme « emprunts » ou « influences » qui ne sont pas nécessairement adaptés à la réalité que l'on tente de cerner. En effet, même si le résultat avéré est souvent l'altération ou l'infléchissement de passages, entre autres, des *Évangiles canoniques* ou de la *Torah*, rien ne prouve qu'ils furent, à l'époque, perçus en tant que tels par le milieu dans lequel ils ont été opérés et transmis. De fait, les interprétations et adaptations en question, avant de se constituer en dogme dans l'islam, ont eu tout loisir de circuler dans des groupes

4. Entre autres, la pratique des conversions forcées, suite à des menées inquisitoriales. Voir *Târikh Bukharâ'*. (*Histoire de Bukharâ'*), par Abû Bakr Muhammad b. Ja'far al-Narshakhî (899-959), Dhakhâ'ir al-<sup>ar</sup>ab, n° 40, Dâr al-ma'ârif bi-misr, Le Caire, sans date, « Les gens de cette région se convertissaient en apparence, mais retournaient à leur culte païen dès que les Arabes avaient le dos tourné. Le gouverneur Qutayba b. Muslim les obligea à partager leurs maisons avec des musulmans qui contrôlaient ainsi leurs activités. Ceux qui se rendaient à la prière étaient récompensés par une somme d'argent », p. 74-75

5. « Si les environs immédiats de la ville bouddhiste de Taxila, qu'avait vue Alexandre le Grand, et dont il subsistait naguère des restes fabuleux, n'étaient pas transformés littéralement en carrière ; si le Pakistan, toujours à la poursuite de chimères impérialistes islamiques, n'était pas responsable du pillage définitif des trésors bouddhistes de l'Afghanistan...Au cours de sa brève existence, l'état religieux d'Iqbal, encore à demi plongé dans le servage, encore profondément inculte, mutilant l'histoire dans ses manuels scolaires, et défaisant l'entité politique qu'il était censé servir, n'a eu de cesse qu'il ne transforme le pays en désert culturel ; La gloire – sous toutes ses formes – devant venir d'ailleurs ». *Jusqu'au bout de la foi*, op. cit., p. 340. Naipaul avait fait preuve d'une intuition remarquable en composant son ouvrage en 1998, puisque ce qui restait des vestiges bouddhistes de la région (entre autres les deux grands bouddhas de Bamyan) a été condamné à être réduit en poussière dans une déclaration de la cour suprême du tribunal islamique de Kaboul le 26 février 2001.

judéo-chrétiens, gnostiques ou encore hermétistes aujourd'hui disparus et dont la trace a été, durant des siècles, souvent occultée, voire même, effacée<sup>6</sup>. Il est, de plus, très probable que ces mêmes groupes, qui ont, au moins en partie, constitué un creuset pour l'islam naissant, se considéraient déjà comme les uniques héritiers d'une vérité qui échappait aux juifs et aux chrétiens, soupçonnés de falsification de leurs textes comme l'affirme, par exemple, l'enseignement manichéen.

C'est précisément à propos de cette question de la tendance à « absorber l'autre dans le passé » que nous interrogerons ici quelques textes mystiques musulmans, en axant essentiellement notre réflexion sur l'histoire de leur élaboration par rapport à certaines thématiques chrétiennes.

## LES MYSTIQUES MUSULMANS ET LE CHRISTIANISME

Comme on le sait, les mystiques musulmans ont longtemps été affublés par les *ulémas*, de manière globale, d'une réputation assez fâcheuse d'attirance à l'égard de l'hétérodoxie, mettant en cause surtout le christianisme, en raison de leur intérêt plus ou moins marqué pour l'enseignement de Jésus. Ces dernières années, de nombreux travaux, en particulier ceux de Claude Addas, de Michel Chodkiewicz, de Denis Gril et d'Éric Geoffroy, se sont donné pour but de démontrer qu'il n'en est rien<sup>7</sup>. Ces chercheurs concluent presque unanimement que ce qui caractérise la quasi-totalité des mystiques est une fidélité au sens premier et profond des textes.

6. En revanche, des tentatives comme celles qui ont été appliquées au bouddhisme par des historiens, tel Ibn al-Faqîh, qui ne pouvait pas ignorer qu'il faisait là, volontairement et ouvertement, œuvre de réécriture *a posteriori* de l'histoire, peuvent être qualifiées de déformation consciente des données historiques.

7. On peut renvoyer, entre autres, à deux articles d'Eric Geoffroy, particulièrement axés sur cette question : « le voile des apparences ou la double vie du grand *cadi* Zakariyya al-Ansârî (m. 926-1520) » *Journal Asiatique*, CCLXXXII, 2, 1994, p. 271-280 et « le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Ahmad ʿImad al-Dîn al-Wâsitî (m. 711/1311) » *Studia islamica*, n° 82, 1995, p. 83-101.

C'est précisément cette démarche qui, à notre sens, les a entraînés parfois à se rapprocher de leur contenu originel qui n'est autre que l'élément de base autour duquel ils se sont construits, à savoir, dans de nombreux cas, des thèmes chrétiens. Cette attitude ne préjuge nullement, néanmoins, de leur part, d'une approche que l'on pourrait qualifier de « chrétienne » du texte lui-même comme l'a constaté R. Arnaldez<sup>8</sup>.

En réalité, la plupart des « innovations » reprochées aux mystiques proviennent, non pas de leur éloignement des principes de l'islam orthodoxe, mais simplement du primat qu'ils ont accordé, selon les cas considérés, aux orientations du *Coran* ou bien à celles de la *Sunna*, par des choix allant parfois à contre-courant des options de ceux qui ont été, au cours de l'histoire, présentés comme les figures emblématiques de l'orthodoxie.

Al-Hakîm al-Tirmidhî, ayant vécu au III<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s., s'est expliqué avec beaucoup de clarté sur la question de ces choix entre *Coran* et *Hadith* et de leurs justifications possibles à un moment où des débats autour des *qira'ât* devaient être encore très animés. En effet, Tirmidhî a bâti son système de la sainteté sur un modèle premier, qui en représente à la fois le but suprême, l'état parfait et la référence absolue. Il s'agit de la qualité de *muhaddath* (celui qui reçoit le *Hadith*, c'est-à-dire le discours céleste). Pour lui, l'existence de ce *muhaddath* a été attestée par Dieu lui-même de la manière suivante : « Le verset 12, 52 : “Nous n'avons missionné avant toi ni Envoyé, ni prophète” », Ibn ʿAbbâs le lisait avec l'ajout de : « ni *muhaddath* ». On rapporte que cette « lecture » faisait partie de celles qui ont été reconnues, puis qu'elle a été abandonnée. Nous avons été informés de cela par al-Jârûd, mais aussi par Sufyân Ibn ʿUyayna, d'après ʿUmar Ibn Dînâr, d'après Ibn ʿAbbâs, que Dieu l'a agréé ainsi que son père. De même, ont été abandonnées les paroles de Dieu :

8. « L'image que les *Soufis* musulmans donnent du Christ ne saurait toucher profondément les chrétiens. Pis encore, la place qu'ils lui accordent et l'usage qu'ils font de lui risquent fort de les irriter. D'ailleurs, les mystiques musulmans, de leur côté, quand ils sont amenés à parler des croyances chrétiennes concernant le Christ, les critiquent avec vigueur ». *Jésus dans la pensée musulmane*, Collection « Jésus et Jésus Christ », dirigée par Joseph Doré, n° 32, Desclée, Paris, 1988, p. 247.

« Si le fils d'Adam possède deux vallées d'or, il voudra y ajouter une troisième ; ou encore le verset de la lapidation et de nombreux autres passages. »

Ainsi, Tirmidhî non seulement informe sans détour son lecteur qu'il connaît de nombreux passages du *Coran* qui, à l'instar de l'aphorisme sur les vallées d'or, ont été intégrés au corpus du *Hadith*<sup>9</sup>, mais encore, il ne cache pas sa détermination de continuer à considérer qu'il s'agit bien de « paroles de Dieu » dont la lecture coranique a simplement été abandonnée et il décide lui-même de les adopter comme base textuelle fondatrice de sa théorie sur la *walâya*.

En plus de la précieuse information qu'il contient, ce passage prend un relief tout à fait particulier dans le cadre général de la pensée de Tirmidhî. En effet, en montrant qu'il n'est pas partout de cloisonnement absolu entre *Coran* et *Hadith*, l'auteur renforce, au moyen d'un argument puissant, son affirmation selon laquelle le *muhaddath* a été considéré par Dieu lui-même comme un envoyé, mis sur le même plan que le *nabî* et le *rasûl*<sup>10</sup>.

Un tel témoignage invite à prendre en compte l'hypothèse défendue par A.L. De Prémare, selon laquelle il est probable que le *Hadith* et le *Coran* n'ont formé, durant un certain temps, qu'une masse indistincte, et que le *Coran* s'est trouvé être le résultat d'une sélection de passages destinés à la récitation<sup>11</sup>. La description de la situation par Tirmidhî prouverait, de plus, qu'il y eut de nombreux allers et retours lors de la composition de ce corpus et que cette situation n'avait rien de secret. L'intérêt principal de ces hypothèses est, dans le cas présent, que, selon une telle perspective, il sera

9. Voir à ce sujet l'article de Claude Gilliot, « Un verset manquant du *Coran* ou réputé tel », in : *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, Le Cerf, 2002, p. 73-100.

10. *Kitâb Khatm al-awliyâ'*, *op. cit.*, p. 351.

11. Voir : *Les Fondations de l'Islam*, Le Seuil, Paris, 2002, p. 317-323 : « de quelque manière que cela se soit produit, il y a donc eu une sélection et une répartition des données provenant de sources diverses dans les deux grands groupements de textes que l'on désignera sous les noms distincts de *Coran* et de *Hadîth*. On conçoit aisément que ces choix ne se soient pas effectués sans heurts ni contradictions » (p. 321).



possible d'envisager la démarche de nombreux mystiques, y compris ceux chez lesquels domine une tendance néoplatonisante davantage présente dans le corpus du *Hadith*, sous un angle assez nouveau.

Pour ce faire, il convient avant tout de distinguer autant que possible les éléments puisés directement, par les mystiques eux-mêmes, aux sources chrétiennes, de ceux qui leur ont été transmis par l'intermédiaire d'autres enseignements ou de corpus antérieurs, en particulier les textes fondateurs. Une telle approche permettra d'apporter un peu plus de lumière sur la fonction de la tendance mystique dans l'édification de la pensée religieuse musulmane.

Un premier ensemble de critères est relatif aux sources chrétiennes auxquelles les éléments en question peuvent être rapportés. On distingue dans ce cadre, quatre grandes catégories :

- 1) Les éléments issus des *Évangiles canoniques*,
- 2) Les éléments issus des *Évangiles apocryphes* ou de tout autre apocryphe chrétien,
- 3) Les éléments provenant de commentaires ou d'œuvres diverses des théologiens et des Pères de l'Église,
- 4) Les éléments provenant des enseignements de mystiques chrétiens, moines, ascètes ou groupes spirituels, comme les Messaliens, par exemple.

En second lieu, il convient de classer ces éléments, à la fois en fonction de leur *aspect formel et de l'utilisation qui en est faite*. On distingue de ce point de vue :

- Les citations complètes et exactes ou presque exactes ;
- Les citations plus ou moins modifiées ;
- Les citations exactes ou modifiées dont sont tirés des éléments doctrinaux spécifiques de la mystique musulmane et, conjointement, éloignés de leur contexte d'origine ;
- Les éléments qui ne comportent pas de citation, mais seulement des points de doctrine ou des attitudes mentales ou spirituelles en rapport avec une pensée chrétienne. Il peut s'agir, par exemple, d'une simple évocation dans une perspective d'opposition.

En troisième lieu, il convient de préciser *par quel canal de transmission les mystiques ont reçu ces éléments*. Là aussi, quatre possibilités se présentent : trois modes indirects et un mode direct :

- a) Les modes indirects :
  - 1) Les éléments chrétiens véhiculés par le *Coran*,
  - 2) Les éléments véhiculés par la Tradition prophétique (*sunna*),
  - 3) Les éléments chrétiens véhiculés par des milieux autres que musulmans.
- b) Le mode direct :
  - 4) Les éléments dont on peut penser qu'ils ont été tirés directement des sources chrétiennes, textes fondateurs et ouvrages des Pères ou des moines.

Il va de soi que chacune de ces rubriques relatives aux voies de transmission doit être également définie par rapport aux huit premiers critères. Ce qui donne, statistiquement, pour chaque élément, en tout soixante-quatre possibilités de définitions.

Il en ressortira, nous l'espérons, un certain nombre de réponses aux questions suivantes : Les mystiques musulmans ont-ils une représentation du christianisme finalement assez « orthodoxe » au sens de l'islam, c'est-à-dire en harmonie avec les reflets qu'en donnent le *Coran* et les traditions prophétiques ou bien existe-t-il une représentation spécifiquement mystique du christianisme ? Si oui, dans la mesure où, comme l'a constaté Arnaldez, elle n'est pas pour autant plus proche des doctrines chrétiennes elles-mêmes, quelles peuvent être alors la signification et la fonction de ces décalages ?

Ces questions sont abordées ici à travers un échantillonnage comportant quatre groupes d'éléments traités par quelques auteurs parmi les plus représentatifs.

Elles sont regroupées dans la présentation de quatre grands thèmes :

- 1) La prophétologie, qui inclut une classification hiérarchique des prophètes en fonction de leurs mérites respectifs et de leurs miracles ;
- 2) La sainteté et la foi de Jésus (Jésus initiateur gnostique), question liée avec celle du sceau des saints ;
- 3) Le baptême, la nature originelle de l'homme et le Pacte pré-éternel ;

#### 4) Amour de Dieu, éthique, rédemption et fins dernières.

Comme on peut aisément se le figurer, ces thématiques sont étroitement liées les unes aux autres et le découpage proposé ici a pour but uniquement de clarifier leur présentation.

### I. LA PROPHÉTOLOGIE

Le *Coran*, sur la question de la hiérarchie des prophètes, contient deux affirmations en apparence contradictoires. D'une part, il rapporte que Dieu demande de ne faire aucune distinction entre les prophètes : (2, 136)

« Nous croyons... à ce qui a été donné aux prophètes de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu. »<sup>12</sup>

D'autre part, il précise que Dieu a privilégié certains prophètes par rapport à d'autres (17, 55).

« Nous avons préféré certains prophètes à d'autres et Nous avons donné les Psaumes à David ».

À y regarder de plus près, on s'aperçoit néanmoins que les contextes sont différents. Dans le premier cas, c'est aux croyants que Dieu demande de ne pas faire de différence entre les prophètes, dans le second, il se réserve la possibilité de favoriser certains d'entre eux par rapport aux autres. Pourtant, comme dans de nombreuses situations de ce genre, on ne peut pas dire qu'il sort de ces citations une orientation doctrinale vraiment précise.

En revanche, la tradition musulmane est allée dans le sens d'une mise en évidence très explicite de la supériorité de Muhammad sur les autres prophètes. De nombreux miracles dont les uns soulignent une égalité avec Jésus, et, d'autres même une supériorité sur lui, sont en effet évoqués, entre autres, dans des chapitres consacrés aux mérites du Prophète<sup>13</sup>.

12. La même déclaration est répétée en *Coran* 3, 45.

13. Il est question, en particulier, de multiplication d'eau et de nourriture, mais aussi, du fameux voyage céleste, dont il sera traité plus loin.

Sur ce point, la position de la plupart des mystiques a consisté à surenchérir par rapport à cette orientation prise par la tradition.

Certains ont même tenté de démontrer le pourquoi de cette supériorité du prophète de l'islam. Dans un texte encore inédit, et dont l'auteur est inconnu, mais qui se trouve faussement attribué à al-Hakîm al-Tirmidhî (m. 318/930)<sup>14</sup>, on trouve la démonstration suivante, qui ne comporte pas moins de deux éléments chrétiens, comme on va le voir. Le texte dit en substance ceci : Dieu a mis en évidence la supériorité de Muhammad sur Jésus dans le domaine de l'abandon des désirs personnels, et sur Salomon dans le domaine de l'agrément de la providence divine sur la création. De ces trois prophètes, ayant été des signes de Dieu sur terre, l'un (Jésus) a été privé de tout et le second (Salomon) a tout reçu. Le premier s'est tenu droit devant Dieu dans son dénuement, le deuxième s'est tenu droit avec tout ce qu'il possédait. Quant au troisième, il a été élevé et il est sorti de ce monde jusqu'à atteindre le lotus de la limite, dans la station de la Splendeur. Dieu lui a alors donné le choix entre les deux situations des prophètes précédents. Gabriel a indiqué à Muhammad de se montrer humble devant son Seigneur et de se dégager de ce qui pouvait résulter de la royauté. Il a donc choisi de prendre la forme visible correspondant à l'organisation voulue par Dieu pour ce bas monde, c'est-à-dire la servitude (*ʿubûda*)<sup>15</sup>. La situation de Muhammad est donc la plus parfaite dans le domaine de la servitude. En effet, il a pratiqué l'abandon (*tark*) de ce qu'il aurait pu légitimement recevoir et a préféré que son intérieur et son

14. Cette même thématique sera reprise par Najm al-dîn Kubrâ. Voir à ce sujet l'article de Paul Ballanfat, dans *Mystique musulmane, parcours en compagnie d'un chercheur*, Roger Deladrière, ouvrage collectif, coordination de la publication G. Gobillot, éd. Cariscript, 2002, p. 231.

15. On trouve cette affirmation que la servitude est la condition même de l'homme chez al-Muhâsibî (782-857), l'un des plus anciens auteurs mystiques de l'islam : « la condition humaine, telle que la conçoit al-Muhâsibî, c'est éminemment la condition de serviteur » Voir : Y. de Crussol, *ʿAql et conversion chez al-Muhâsibî*, Consep, Paris, 2002, p. 5. Tirmidhî lui-même a considérablement développé ce concept (Voir par exemple : *Kitâb Khatm al-awliyâʾ*, qui sera ensuite repris et amplifié par Ibn ʿArabî). Voir : « La *ʿubûda* (servitude) est à jamais notre statut. » in : Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Ibn ʿArabî, le Livre et la Loi, Le Seuil, 1992, p. 152-160).

extérieur soient en harmonie – comme Jésus, dont le cœur est en état de servitude et la forme visible en état de servitude, et non pas comme Salomon, qui avait un cœur en état de servitude et une forme visible en état de royauté. Pour cela, il a choisi de se présenter devant Dieu dans l'état dans lequel il avait été créé à l'origine.

En effet, lorsque Dieu a accordé sa Proximité à Salomon, il la lui a accordée avec tout ce qu'elle comporte de sécurité. Or, il y a en cela une part pour l'âme (le moi égoïste) et il l'a acceptée. En effet, le plaisir et l'agrément, même s'ils sont en vue de Dieu, comportent une part pour l'âme. Jésus en a été privé. Son âme a été bonifiée par cette privation et elle a accepté cette situation.

Quant à Muhammad, il a eu le choix. Il n'avait pas été privé et son âme avait été comblée, mais il s'est opposé à cela. Il a perçu la part de l'âme et il l'a abandonnée pour adopter la forme visible de l'esclave de Dieu. Le texte se termine par la phrase suivante, sous forme d'une tradition attribuée au prophète Muhammad :

« Celui qui se montre humble devant Dieu, Dieu l'élève, Celui qui préfère Dieu à son "moi", Dieu le préfère aux autres hommes. »<sup>16</sup>

Il apparaît clairement que l'on se trouve avec la première partie du texte en présence d'une sorte de « retournement » du passage de la tentation au désert recentré essentiellement autour du concept soufi de *tark* (abandon des passions et des désirs personnels). Le récit évangélique est ici profondément remanié, bien que reconnaissable. D'une part, la proposition concernant le pouvoir et la richesse s'adresse à Muhammad et non à Jésus, qui, lui, se trouve, dans ce cadre, démunie de cette capacité de choix et voué par Dieu à la pauvreté et à la misère, n'ayant jamais eu la possibilité de rejeter la richesse et le pouvoir, à l'opposé de ce qui est signifié dans l'Évangile. D'autre part, ce n'est plus le démon qui présente ce choix sous forme de tentation, mais Dieu qui fait une proposition à Muhammad. Il reste néanmoins du thème évangélique initial l'essentiel, à savoir : une offre qui aboutit au refus de la puissance et de la richesse en ce monde. Il reste également le thème

16. *Mas'ala fi khalq al-insân*, Manuscrit, Bibliothèque de Wafî-eddine, Istanbul, 770, f. 177b-182b.

de l'élévation physique ayant précédé ce choix, comme dans (Mathieu 4, 1-11 : troisième tentation) : « Le diable porte Jésus sur une très haute montagne et lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire : Tout cela je te le donnerai, si, te prosternant, tu me rends hommage » et (Luc 4, 1-13, deuxième tentation).

Il s'agit ici d'une thématique que les mystiques ont sans aucun doute directement puisée dans le patrimoine chrétien, car elle ne figure telle quelle ni dans le *Coran*, ni dans les traditions prophétiques.

Par ailleurs, la citation de la fin « Celui qui se montre humble devant Dieu, Dieu l'élève, celui qui préfère Dieu à son "moi", Dieu le préfère aux autres hommes » fait plus qu'évoquer le passage évangélique : « Quiconque s'élèvera sera abaissé et quiconque s'abaissera sera élevé » (Matthieu 23, 12, Luc 14, 7-11, Luc 18, 10-14). Simplement, elle n'en conserve que la seconde moitié, concernant le cas de celui qui se fait humble et que Dieu élève. Dans le texte cité, il élève en effet Muhammad, qui a refusé puissance et richesse et reçoit à la place la faveur d'être le premier interpellé le Jour de la Résurrection (*awwal khatīb*), la qualité d'intercesseur (*shâfi'*) pour sa communauté, ainsi que les clés de la Générosité divine (*mafâtiḥ al-karâma*).

La supériorité de Muhammad s'affirme aussi, comme nous l'avons signalé plus haut, dans le domaine des miracles. Selon le texte coranique, le seul, mais inégalable miracle conféré au Prophète a été la révélation du *Coran* lui-même. Cette doctrine est développée, comme l'a constaté Mondher Sfar<sup>17</sup>, tout au long du *Coran*, et plus particulièrement dans la sourate 17. On y trouve mention du fait que les incrédules mettent en doute l'authenticité du message de Muhammad en lui reprochant son incapacité à produire des miracles. La réponse est que les incrédules sont des gens qui refusent de la manière la plus obstinée de croire, quand bien même on eût étalé devant eux les prodiges les plus extraordinaires. Le *Coran* conclut : « Ce qui Nous a empêché d'envoyer Muhammad avec les Signes (c'est-à-dire les miracles), c'est seulement que les Anciens ont traité

17. *Le Coran, la Bible et les textes anciens*, éd. Mondher Sfar, Paris 1998, p 242.

ceux-ci de mensonge » (17, 59). Dieu, dans le *Coran*, fait répondre à Muhammad, s'adressant à ses détracteurs. Dis-leur :

« Gloire à mon Seigneur ! ne suis-je pas un simple être humain, quand bien même je suis un messenger ? » (17-93).

Cette réplique délimite avec précision la situation des miracles dans le *Coran* : ils y sont complètement et définitivement déniés.

En revanche, de très nombreuses traditions prophétiques attribuent à Muhammad divers miracles, en particulier la multiplication de nourriture et d'eau.

Les mystiques vont également surenchérir pour cette question sur la tradition qui se fonde, entre autres, sur l'épisode de la marche sur les eaux du Jourdain. Tirmidhî le commente ainsi au moyen d'une tradition prophétique de la manière suivante : L'envoyé de Dieu a dit : « Jésus a marché sur les eaux et, s'il avait eu un peu plus de certitude, il aurait marché dans les airs ». Muhammad disait aussi : personne n'a reçu autant de certitude que ma communauté. Jésus disait : « Rien n'est descendu sur terre en plus petite quantité que la certitude (*yaqîn*). »<sup>18</sup> Ibn ʿArabi systématisera cette question en affirmant que la caractéristique des saints de chaque religion est conforme aux charismes du prophète qui l'a annoncée. Ainsi, les saints chrétiens marchent sur les eaux à l'image de Jésus, et les saints muhammadiens, qui sont d'un rang plus élevé, marchent dans les airs à la suite de Muhammad, dont l'ascension nocturne est le modèle et la source<sup>19</sup>. Cependant, en contraste absolu avec ce qui précède, Ibn ʿArabî, dans la perspective de son attachement toujours fidèle au texte coranique, assure, dans un autre passage de son œuvre, que « le plus parfait des pôles est celui qui est muhammadien » et que ce pôle

« échappe lui-même aux regards, la terre ne se replie pas sous lui, il ne marche pas dans les airs ou sur l'eau ; il ne se nourrit pas en s'affranchissant des causes secondes. Il n'utilise que rarement, et alors sur ordre divin, des pouvoirs surnaturels. »<sup>20</sup>

18. *Nawâdir al-usûl fî maʿrifat ahâdith al-rasûl* (*Les principes rares dans la connaissance des traditions prophétiques*) éd. de Constantinople, sans date, p 303.

19. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, NRF, Gallimard, 1986, p. 101-102.

20. *Ibid.*, p. 124.

Toutes ces affirmations vont dans le sens d'une conception de la sainteté dans le cadre de laquelle les miracles visibles n'ont, en réalité, qu'une importance secondaire, au point même d'être occultés.

Un tel phénomène de bascule à l'intérieur de la doctrine du Cheikh al-Akbar met parfaitement en évidence la disparité existant entre le *Coran* et la *Sunna* à propos des miracles. En particulier dans le cas de l'ascension céleste, seule la tradition prophétique décrit dans les détails un événement qui, dans le *Coran*, comme l'a souligné Mondher Sfar, semble se rapporter, non pas à Muhammad, mais à Abraham<sup>21</sup>. Sa démonstration est la suivante : outre l'utilisation de la troisième personne : « son serviteur » (Gloire à qui a fait voyager de nuit son serviteur) et non pas : « t'a fait voyager », expression attendue s'il avait été question de Muhammad, le *Coran* ne présentant aucune exception de ce genre, le texte de la sourate 17 elle-même exclut formellement tout exploit thaumaturgique de la part de Muhammad, y compris le voyage céleste, en incluant le défi de l'ascension parmi les exigences les plus fantaisistes des incrédules<sup>22</sup>. Ainsi, il est tout à fait légitime de penser que le verset (17, 1) pourrait faire allusion à un voyage céleste attribué à Abraham par

21. Nous renvoyons pour l'analyse complète et détaillée au chapitre 7, « Le mystérieux voyageur céleste », de son ouvrage *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, op. cit., p. 239-260. Nous tenons à préciser que nous citons ici cet auteur uniquement pour la découverte qu'il expose concernant le *mi'râj*, parce que l'honnêteté scientifique veut que l'on rende à César ce qui est à César, et non pas par sympathie pour certaines des idéologies qu'il affiche. Il eût été autrefois inutile de le préciser ; les mœurs du temps veulent que l'on s'y soumette... *o tempora... o mores !*

22. Mondher Sfar renvoie à ce sujet aux versets (6, 35) : « Tu souhaites parvenir à creuser un trou en terre ou à avoir une échelle dans le ciel pour leur apporter un signe ; renonce à cela et ne sois pas parmi les ignorants » (4, 153) : « Les Gens du Livre te demandent de faire descendre du ciel un livre sur eux. Ils avaient demandé à Moïse quelque chose de plus considérable que cela quand ils avaient dit : - Fais nous voir Dieu clairement » (6, 7) : « Même si nous avons fait descendre sur toi un Livre écrit sur un parchemin et qu'ils l'aient touché de leurs mains, les incrédules auraient dit : cela n'est évidemment que de la magie » et (15, 15-16) : « Si nous leur avions ouvert une porte au ciel et qu'ils se soient trouvés en train d'y accéder, ils auraient dit : nos regards se sont troublés ou plutôt nous sommes des gens ensorcelés », qui, tous, réfutent les miracles et, en particulier, ceux liés à une quelconque ascension céleste.



des textes connus à l'époque. Précisément, il pourrait s'agir du voyage décrit dans *l'Apocalypse d'Abraham*, un pseudépigraphe de l'Ancien testament. En sus du fait avéré que le *Coran* montre une prédilection pour les allusions ou références aux textes apocryphes, qu'il s'agisse de l'A.T. ou du N.T.<sup>23</sup>, de nombreux éléments se présentent à l'appui de cette hypothèse. Le passage coranique est le suivant :

« Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur, de la mosquée sacrée à la mosquée la plus éloignée autour de laquelle nous avons effectué des bénédictions, afin de lui faire voir certains de nos signes. Il est l'Audient, le Clairvoyant ».

À l'appui de sa démonstration, M. Sfar constate que *L'Apocalypse d'Abraham* présente justement une ascension dans les cieux s'étant produite le soir, « alors que le soleil se couchait »<sup>24</sup>. Par ailleurs, il constate que le titre de « serviteur » est donné à Abraham dans d'autres passages du *Coran*, tout comme dans *l'Apocalypse d'Abraham* elle-même : « Fais connaître à ton serviteur ce que tu as promis »<sup>25</sup>. De plus, *l'Apocalypse d'Abraham* précise que ce patriarche a été choisi pour contempler, lors de ce voyage céleste « La volonté de Dieu concernant ce qui est dans le monde » et il voit : « Une image du ciel et ce qu'il y a dedans ; la terre et ses fruits »<sup>26</sup>. De même, le *Coran* informe que :

« Dieu a montré à Abraham le Royaume des cieux et de la terre pour qu'il soit au nombre de ceux qui croient fermement » (6, 75).

Mondher Sfar ajoute, enfin, qu'Abraham est, selon le *Coran*, le fondateur de la mosquée sacrée de la Mekke, et que son nom est lié à celui de ce lieu : (14-37) Abraham dit : « J'ai établi une partie de mes descendants dans une vallée stérile auprès de ta maison

23. En l'occurrence, cette option constitue un point commun avec les textes du manichéisme à propos desquels Prosper Alfaric constate qu'ils se réclamaient fréquemment des apocryphes de l'Ancien, comme du Nouveau Testament. Voir *Les Ecritures Manichéennes, II, étude analytique*, éd. Nourry, Paris, 1918, p. 149 et 161.

24. *Apocalypse d'Abraham*, XVII, 8-18, dans *La Bible, Ecrits inter testamentaires*, « La Pléiade », Gallimard, 1997, p. 1712.

25. *Ibid.*, p. 1714-1715.

26. *Apocalypse d'Abraham*, *op. cit.*, p. 1719.

sacrée »<sup>27</sup>. Il en déduit que le voyage d'Abraham décrit dans le *Coran* se serait effectué de la Mekke au temple céleste. Or, il convient d'introduire là une nuance. En effet, le *Coran*, dans toutes ses autres occurrences, ne désigne pas Abraham comme fondateur de la « mosquée » (*masjîd*) de la Mekke, mais toujours de la « maison » (*bayt*) de la Mekke. Si l'on tient compte de la méthode sémiotique appliquée avec succès par H. Toelle à une partie du texte coranique<sup>28</sup>, on peut avancer l'idée que le terme *masjid* correspond à une appellation donnée à la Ka'ba après la Révélation, alors qu'elle est devenue un « lieu de prosternation », donc de prière. Dans le même ordre d'idées, elle est devenue une direction de prière, à l'instar et même en lieu et place du Temple de Jérusalem cité un peu plus loin dans la sourate 17, alors que, pour les polythéistes, elle était restée simplement sanctuaire de pèlerinage. Les Ikhwân al-Safâ' expliquent cette nuance entre *bayt* et *masjid* à propos de la Ka'ba de la manière suivante :

« La maison est au centre de la mosquée sacrée, la mosquée est au centre du territoire sacré, le territoire sacré est au centre du Hijâz, le Hijâz est au centre des terres de l'islam. »<sup>29</sup>

Un tel cas de figure revient donc à dire que le narrateur de l'ascension d'Abraham dans la sourate 17 se situe d'un point de vue intemporel, décrivant la montée du patriarche à partir de la mosquée sacrée (qui est effectivement devenue mosquée au moment où il parle), alors qu'Abraham était seulement, de son temps, le fondateur du sanctuaire antique appelé à devenir mosquée. Ce détail a peut-être encouragé certains commentateurs à attribuer finalement

27. Voir aussi 2, 125 et 22, 26.

28. *Le Coran revisité, le feu, l'eau l'air et la terre*, Institut français de Damas, 1999. Selon cette méthode, chaque terme technique du *Coran* a une fonction tout à fait précise et aucune interpolation n'est possible au niveau du sens. Dit d'une autre manière, il n'y a pas de vrais synonymes dans le corpus sacré, selon une théorie d'ailleurs défendue, bien que dans une autre optique, par le mystique al-Hakîm al-Tirmidhî dans son *Kitâb al-furûq wa man' al-tarâduf* (*Le Livre des nuances ou de l'impossibilité de la synonymie*), éd. Muhammad Ibrâhîm al-Gueyoushî, al-Manâr, Rabat, 1998.

29. *Rasâ'il*, II, p. 39.

l'ascension à Muhammad. Quant à la mosquée très éloignée, (*al-aqsâ*), Mondher Sfar l'identifie à la « maison très peuplée » qui se trouve au ciel<sup>30</sup>. On peut sans doute le suivre sur ce point, mais il est compréhensible que des confusions se soient opérées au niveau du commentaire qui, très souvent, fait effectuer à Muhammad un double voyage, d'abord de la Mekke à Jérusalem, ensuite, vers les sphères célestes. Ces dernières interprétations sont sans doute liées au fait que le Temple de Jérusalem est évoqué dans la suite du récit, Abraham assistant, comme dans le texte de *l'Apocalypse*, à sa destruction (en fait deux destructions successives selon le *Coran*) :

« Nous avons envoyé contre vous (et là, il s'agit clairement des fils d'Israël) certains de nos serviteurs doués d'une force terrible, ils pénétrèrent à l'intérieur des maisons et la première promesse se réalisa (*Coran* 17, 5). Lorsque l'accomplissement de la seconde promesse est venu, c'était pour vous affliger, pour permettre à vos ennemis de pénétrer dans la mosquée comme ils l'avaient fait une première fois et pour détruire ce dont ils s'étaient emparés (*Coran* 17, 7). »

Cette vision de la destruction du Temple est ainsi décrite dans *l'Apocalypse d'Abraham* :

« Voici, je les vis courir vers ceux-ci par quatre entrées ; ils mirent le feu au temple et pillèrent les saints objets qui s'y trouvaient. Je dis : Éternel, Puissant, voici que des foules de païens mettent à sac le peuple que tu as accepté de moi... et pourquoi sera-ce ainsi ?... Et il me dit : Écoute Abraham ce que tu as vu concernant ta semence arrivera parce qu'ils m'irriteront par l'idole que tu as vue... tout ce que tu as vu sera ainsi. »<sup>31</sup>

30. Voir à ce sujet Muslim, *Bâb al-isrâ'*, *Jawâz sharb al-laban*, (91). L'interprétation la plus courante est que le *masjîd al-harâm* (la mosquée sacrée) du *Coran* représente La Mekke, alors que le *masjîd al-aqsâ* (la mosquée très éloignée) représente Jérusalem (Dont la mosquée a d'ailleurs été désignée par ce nom). Les traditions issues de cette interprétation induisent l'existence de deux voyages, ou, du moins, d'un voyage en deux étapes : de la Mekke à Jérusalem, puis de Jérusalem au ciel. D'autres, néanmoins, ne préconisent qu'un déplacement, directement de la Mekke au ciel. Elles sont apparemment plus près du texte coranique sur ce point, puisque celui-ci ne fait mention que d'un unique transport, mais elles s'en éloignent d'autre part dans la mesure où elles occultent Jérusalem.

31. *Apocalypse d'Abraham*, *op. cit.*, p. 1725.

Si l'on admet le bien fondé de cette démonstration, on réalise mieux, à travers les commentaires proposés par les mystiques musulmans sur cette question, par quel processus de comparaison le miracle de Jésus marchant sur les eaux a pu infléchir la lecture du passage coranique sur l'ascension céleste d'Abraham, dans le sens d'une attribution, largement développée dans le *Hadith*, de cet épisode à Muhammad<sup>32</sup>. Le « sceau des prophètes » se devait, en effet, selon un certain type de raisonnement, d'effectuer des miracles supérieurs à ceux de Jésus. On retrouve des témoignages de cette manière de penser dans les récits de « compétitions » mettant en scène saints chrétiens et musulmans et même des saints musulmans entre eux, comme par exemple Rabî 'a al-<sup>c</sup>Adawiyya et al-Hasan al-Basrî<sup>33</sup>.

Par la suite, beaucoup de mystiques ont décrit des expériences spirituelles de montée aux cieux selon le modèle de Muhammad décrit dans les traditions prophétiques<sup>34</sup>, même si d'autres, comme Ibn 'Arabî, se sont livrés à des rappels de la doctrine coranique en soulignant le peu d'intérêt réel des miracles dans le cadre de la sainteté. Le même Ibn 'Arabî défend d'ailleurs la thèse selon laquelle on peut dire que le voyage nocturne de Muhammad s'est effectué

32. Dans les milieux mystiques en tout cas, la thématique du saint en lévitation, ayant le don d'ubiquité, voyageant dans les airs, ou faisant plier la terre est très ancienne.

33. Le récit suivant, met justement en avant la différence de degré entre la capacité de marcher sur les eaux et celle de flotter dans les airs : « On raconte qu'un jour Hasan al-Basrî, voyant Rabî'a assise sur le bord de l'Euphrate, jeta sur la surface de l'eau son tapis à prière, monta dessus et dit : — Allons, Rabî'a, il faut réciter sur l'eau une prière de deux *rak'at* (inclinaisons). — Maître, dit-elle, sont-ce des choses de cette terre que tu vas montrer aux gens de l'autre monde ? Fais-nous voir quelque chose que le commun des mortels soit impuissant à exécuter. Ce disant, elle lança en l'air son tapis à prière, monta dessus et cria : — Viens ici Hasan, on y est plus retiré et l'œil des curieux ne saurait y atteindre ! ». Farîd ud-Dîn 'Attâr, *Le mémorial des saints*, Traduction Pavet de Courteille, Le Seuil, 1975, p. 89-90.

34. Voir par exemple à ce sujet l'ouvrage de Ruzbehan Baqlî, *Le dévoilement des secrets*, présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, le Seuil, 1996, p. 143 et suivantes.

avec son corps, uniquement au sens où il avait déjà acquis en ce monde les privilèges du corps glorieux des ressuscités<sup>35</sup>.

Également dans le cadre de la prophétologie, voici comment le mystique khuzistanien, Sahl al-Tustarî (m. 283/896) a développé, intentionnellement ou non, en contrepoint du passage de *Jean*, 8,58 : « Avant qu'Abraham ne fut, je suis » qui est l'affirmation de l'antériorité du Verbe, une doctrine de la pré-existence de Muhammad. Grâce à la notion de lumière muhammadienne, il surenchérit même sur cette antériorité en s'inspirant d'une vision néoplatonicienne de la création adaptée quelques siècles plus tôt à une thématique religieuse par Origène et les penseurs de sa mouvance. Selon la doctrine qu'il a élaborée, la première chose que Dieu a créée a été une lumière émanée de sa propre lumière. Cette lumière a fait le tour du royaume céleste. Elle s'est prosternée en arrivant devant la Majesté divine (*ʿazama*). De cette prosternation, Dieu a créé une colonne de lumière à l'intérieur de laquelle Muhammad L'a adoré durant un million d'années face à face. Puis Il a créé Adam de la lumière de Muhammad, puis Muhammad de l'argile d'Adam. Or, l'argile provenait de la colonne<sup>36</sup> dans laquelle Muhammad avait adoré. Le second est donc Adam et le troisième la descendance d'Adam. Adam fut créé de la lumière de Muhammad, les élus furent créés de la lumière d'Adam et les aspirants de la lumière des élus. La lumière

35. Ce point constitue un second phénomène de bascule dans sa doctrine, qui rend extrêmement complexe l'établissement d'une comparaison entre le miracle de Jésus marchant sur les eaux avec son corps humain et celui de Muhammad qui ne se serait pas déplacé dans les airs avec son corps mais qui, comme le précise M. Chodkiewicz ; « a été mû par Dieu...le "voyage sans fin" est un voyage immobile ». De plus, selon Ibn ʿArabî, les saints ne connaissent que des voyages en esprit » *Futûhât*, III, p. 142. Voir « Le voyage sans fin » in : *Le voyage initiatique en terre d'islam, ascensions célestes et itinéraires spirituels*, sous la direction de M.A. Amir Moezzi, bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, vol. CIII, p. 239-250, p. 249.

36. Le thème de la colonne de lumière peut, dans son aspect formel, provenir du Manichéisme, voir Henry Corbin : *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, NRF Gallimard, 1972 (4 tomes), t.II, p. 58, mais il peut avoir aussi une origine plus ancienne, grecque, à savoir : la colonne de lumière évoquée dans le mythe d'Er (*République* 615c-616d). « Une colonne fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure, qui s'étend depuis le haut à travers tout le ciel et toute la terre; cette lumière est le lien du ciel. »

de Muhammad doit donc être comprise comme une sorte de matière première, formée par Dieu à partir de Sa propre lumière et de laquelle sont sortis tous les êtres<sup>37</sup>. En effet, Tustarî précise qu'à partir de la lumière de Muhammad, l'ensemble de l'univers se trouve émané.

Puisque toutes les créatures sont émanées de cette lumière de Muhammad, ce prophète sert, spirituellement, de médiation à tous les croyants, rattachés par un influx de lumière, à son cœur, à travers lequel ils contemplent Dieu. L'explication de ce point est donnée par Daylamî (mystique du x<sup>e</sup> siècle), qui le conçoit comme le fait que

« l'amour de tout "fidèle d'amour" doit provenir de cette substance qui est le cœur de Muhammad. Son cœur est la source de la substance du *tawhîd* des unitaires et le filon de la connaissance des éclairés, la source de la boisson des cœurs de ceux qui aiment Dieu. »<sup>38</sup>

Cette idée d'une émanation des créatures à partir d'une lumière primordiale individualisée correspond précisément à la doctrine d'Origène, selon laquelle Dieu a créé la monade, c'est-à-dire les esprits, dans leur forme première, en Christ. Cette conception présente le Christ, émanation du père, comme étant l'origine de tous les êtres raisonnables dans leur préexistence, comme de toute la création par la suite. Ici encore, Muhammad se trouve substitué à Jésus et, ce, dans le cadre d'un système néoplatonisant, tous les autres prophètes, eux-mêmes émanés de cette lumière muhamadienne, étant donc dans la dépendance absolue de Muhammad y compris d'un point de vue ontologique.

Un tel système va bien au-delà de la thématique du *Coran* qui affirme simplement que Dieu, avant de missionner chaque prophète, a conclu avec lui un pacte, à savoir qu'il allait annoncer Muhammad (3, 81 : « Dieu dit, en recevant le Pacte des prophètes : Je vous ai vraiment donné quelque chose d'un livre et d'une sagesse. Un prophète vient ensuite à vous, confirmant ce que vous possédiez déjà. Croyez en lui et aidez-le »). Là où le texte coranique ne fait allusion

37. Gerhard Bowering, *The mystical vision of existence in classical islam, The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl Al-Tustarî*, m. 283/896, W. De Gruyter, Berlin, New York, 1980, p. 153.

38. Daylamî, *ʿAtf al-alîf al-maʿlûf ʿalâ al-lâm al-maʿtuf* (Le livre de l'alîf uni sur le lâm incliné) édité avec une préface de J.-C. Vadet, Imprimerie de l'IFAO, Le Caire, 1962, p. 34.

qu'à une dépendance de principe qui n'implique tout au plus de pré-existant que le projet de créer Muhammad, Tustarî présente, lui, une dépendance substantielle.

## II. LA SAINTETÉ ET LA FOI

La thématique de la lumière muhammadienne prend toute sa dimension dans les divers systèmes de sainteté élaborés par les mystiques musulmans en relation avec une gnose qui se présente comme une initiation à la connaissance de Dieu.

Dans le cadre de cet enseignement de type ésotérique (*bâtinî*), plusieurs aphorismes sont attribués à Jésus. L'un d'eux, rapporté par de nombreux mystiques, est une citation évangélique, assez profondément modifiée, mais malgré tout reconnaissable. L'une de ses plus anciennes occurrences est attribuée à Ibrâhîm Ibn Adham (mort à Damas en 160/776). Le texte met en scène le maître questionné par l'un de ses disciples sur le degré de la patience (*sabr*).

« Lorsque l'homme arrive à supporter ce qui lui est détestable, Dieu introduit dans son cœur une lumière. Le disciple demande : "Quelle est cette lumière ?" réponse : "Une lampe qui se trouve dans son cœur. Grâce à elle, il peut voir la différence entre le vrai et le faux, les versets abrogeants et ceux qui sont obscurs". Le disciple ajoute : "Ceci est la description des élus du Seigneur des mondes". Le maître : "Que Dieu me pardonne ! Jésus fils de Marie était dans le vrai lorsqu'il a dit : ne dispense pas la sagesse à ceux qui n'en sont pas dignes, car elle en sera dévoyée. Par contre, n'en prive pas ceux qui en sont dignes, car ce serait un préjudice commis à leur rencontre". »<sup>39</sup>

On reconnaît aisément ici le passage évangélique qui met en garde contre le fait de jeter des perles aux pourceaux : (Mathieu, 7, 6) : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos paroles devant les porcs de crainte qu'ils ne les piétinent, puis se retournent contre vous pour vous déchirer ». Néanmoins, la connotation gnostique du passage est particulièrement visible dans le texte transmis par Sulamî. Elle se manifeste surtout dans l'ajout final, qui encourage à transmettre l'enseignement à ceux qui en sont dignes. On notera au passage que cette sagesse s'applique, précisément, à la discrimination

39. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, Dâr al-kitâb al-naḥs, Alep, 1986, p. 31-32.

entre l'abrogeant et l'abrogé dans le *Coran*, c'est-à-dire à un certain type de lecture « inspirée ».

D'autres citations attribuées à Jésus ont pour but de confirmer la supériorité des musulmans sur les Gens du Livre, surtout du point de vue de la foi. On en trouve deux chez Tirmidhî. La première est la suivante : « Jésus s'adressant aux fils d'Israël, leur dit : Vous n'êtes ni esclaves pieux ni nobles libres ». Tirmidhî la cite dans le contexte suivant :

« La bonne argile donne des âmes faciles, généreuses et dans lesquelles ne réside aucune dureté, ni sécheresse, ni dégradation. Ce sont les nobles libres (*ahrâr kuramâ'*). Leurs mères leur donnent naissance dans un état d'affranchissement par rapport à l'esclavage de leur âme et de ses passions. Quant aux autres, la mélancolie était inscrite dans leur argile, puis sont venues s'y ajouter la dureté, la difficulté et la dégradation. Leur mère leur a donné naissance à l'état d'esclaves et ils sont dominés par leur âme et ses passions. Ceci correspond à la parole de Jésus, qui a ainsi avisé les Fils d'Israël : Vous n'êtes ni des esclaves pieux, ni des nobles libres, c'est-à-dire : Vous n'êtes ni parmi les esclaves qui font des efforts sur eux-mêmes et qui ont de la piété envers Dieu, ni des libres qui ont échappé à l'esclavage de l'âme. Marchez vers Dieu en suivant le chemin des nobles : ni déviation, ni hésitation, ni avarice, ni étroitesse, ni limitation, ni précipitation, ni tout ce qui y ressemble dans le domaine de la dureté de l'âme. La générosité, la tolérance, l'ouverture, la douceur, l'affection, l'amitié font partie des facilités de l'âme et ces qualités se trouvent dans l'âme des Arabes. Seuls nient cela les révoltés ; ce sont les qualités des nobles. »<sup>40</sup>

40. *Nawâdir, op. cit.*, p. 96 et aussi p. 115 : « Jésus a dit aux fils d'Israël : vous n'êtes ni des esclaves pieux, ni des nobles libres. Or, les esclaves pieux sont ceux qui possèdent ces caractères et qui sont pieux. Ils ont la certitude relativement à Dieu, même s'ils lui désobéissent avec un membre de leur corps. Ces caractères se répètent en eux au point que, s'ils accomplissent un acte d'obéissance, ils le font avec lourdeur d'âme et effort considérable. Quant aux nobles libres, ils sont exempts de ces caractères par nature et, lorsqu'ils s'abstiennent de faire ce que Dieu interdit, ils n'ont pas besoin de combattre et de maîtriser leur âme charnelle... » *Nawâdir, op. cit.*, 347, 406 et *Ilm al-awliyâ'*, Manuscrit de Göttingen, Universitätsbibliothek, n° 256, f. 48 : Il s'agit des paroles de Jésus, ni esclaves pieux, ni nobles libres. Cela signifie que les serviteurs sont de deux catégories : les uns sont mis au monde par leur mère libres, généreux, exempts de passions, d'un composé naturel doux, d'une nature saine et d'un esprit pur. Voir aussi *Khatm al-awliyâ'*, édition Osman Yahya, Recherches, tome XIX, Imprimerie catholique, Beyrouth ; 1965, p. 389.



Cette sentence de Jésus, qui a pour fonction ici de mettre en valeur toutes les qualités des Arabes qui ont repris après les Fils d'Israël le flambeau de la Révélation, est, par ailleurs, citée par un assez grand nombre d'auteurs, dont tous ne font pas partie des mystiques<sup>41</sup>. Concernant son origine, il semble qu'elle corresponde à une transmission modifiée, peut-être après un passage dans des milieux gnostiques, d'un extrait de Mathieu « Tout scribe instruit de ce qui regarde le Royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui extrait de son trésor des choses nouvelles et anciennes » (13, 52) auquel auraient été amalgamés, la forme et, en partie, le sens d'un autre passage, (22,29) : « Vous êtes dans l'erreur en ne connaissant ni les Écritures, ni la Puissance de Dieu » situé à proximité dans le texte et qui, effectivement, s'adresse aux juifs. L'hypothèse gnostique semble au premier abord la plus plausible, dans la mesure où le sens profond du texte est l'idée d'une division des hommes en deux catégories, de manière innée, de par leur nature et leur tempérament, Cependant, il se peut que la transmission ait eu lieu à partir de n'importe quel commentaire chrétien de ce verset, comme en témoigne celui de saint Irénée, qui va exactement dans le sens de la citation telle qu'elle est utilisée par les auteurs musulmans et, en particulier, Tirmidhî. De plus, il utilise mot pour mot le même vocabulaire :

« Le Maître de maison, c'est le Seigneur ; il a autorité sur toute la maison paternelle, fixant pour les esclaves encore grossiers une Loi adaptée mais donnant aux hommes libres et justifiés par la foi des préceptes appropriés. »<sup>42</sup>

Une autre citation reprise par Tirmidhî attribuée à Jésus l'affirmation d'une supériorité des musulmans sur tous les Gens du Livre par la foi. Voici ce qu'il dit : « Jésus, fils de Marie, a dit : aucune communauté

41. Jâhiz, *Bayân*, III, 140, Zabîdî, *Ithâf al-sâda al-muttaqîn*, I, 363, Ghazâlî, *Ihyâ'*, I, 46, Abû Nu'aym, *Hilyat*, IV, 279, Ibn 'Arabî, *Muhâdarat al-abrâr*, II, 203, Ibn 'Abd Rabbihi, *Iqd*, I, 277, recensés par Hayek, *Le Christ de l'Islam*, p. 166. Pour sa part, Osman Yahya signale Ghazâlî, *Ihyâ'*, II, 44-46, Zabîdî, *Ithâf*, I, 301, VIII, 213,318, *Mukâshafat al-qulûb*, 177, *Fâtihat al-ûlûm*, 18, *al-Iqd al-farîd*, I, 277; *Khatm al-awliyâ'*, p. 389.

42. Saint Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 9, I. chapitre intitulé : « servitude et liberté », Le Cerf, 1991, p. 429.

n'a reçu une certitude égale à celle qu'a reçue la communauté de Muhammad », ou, comme cela est dit dans l'Évangile, « leur caractéristique est qu'ils sont des sages et des savants, comme s'ils étaient des prophètes dans la connaissance du droit divin. Ils sont ainsi en raison de la certitude qu'ils ont reçue »<sup>43</sup>. Tirmidhî situe cette sentence dans le cadre d'une polémique coranique contre les juifs, polémique qui leur reproche de se dire élus de Dieu, en argumentant de la manière suivante : (3, 73-74) : « La voie droite est la voie de Dieu. Il peut donner à n'importe qui ce qu'il vous a donné ». Ou bien encore :

« Ils argumentent contre vous au sujet de votre Seigneur : Dis : La grâce est dans la main de Dieu, Il la donne à qui Il veut. Dieu est présent partout et il sait. »<sup>44</sup>

Il s'agit donc bien là d'un prolongement de la polémique coranique contre les juifs qui met en avant, par paroles de Jésus interposées, les mérites des « nations » ou des « gentils ». Les passages auxquels il est fait implicitement référence sont, d'une part la parabole des vigneronniers homicides (Mt, 21, 33-34) : « Le royaume de Dieu vous sera retiré pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits », (Mc, 12, 1-12) et (Lc, 20, 9-19), d'autre part, celle de la fête nuptiale (Mt, 22, 1-14) et (Lc, 14, 18-24), enfin (Mt, 8, 11) (la guérison du serviteur d'un centurion) :

« En vérité je vous le dis, chez personne je n'ai trouvé une telle foi en Israël. Eh bien je vous dis que beaucoup viendront du Levant et du Couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le

43. Voir, pour une thématique semblable, *Nawâdir al-usûl*, p. 303 : « Muhammad disait : — personne n'a reçu autant de certitude que ma communauté. Jésus disait : — Rien n'est descendu en plus petite quantité que la certitude. » et également, du même auteur, *K. al-furûq*, éd. Ibrâhîm al-Gueyoushî, Dâr al-Amân, Le Caire, 1998, p. 85.

44. Cette préférence est également affirmée en *Coran*, 72, 28-29. Tirmidhî en fait d'ailleurs mention, *Nawâdir, op. cit.*, p. 10 : « O vous qui croyez, craignez Dieu et croyez en son envoyé. Il vous donne une double part de sa miséricorde (72, 28) pour votre foi en Jésus, dans la Torah et dans l'Évangile et pour votre foi en Muhammad et dans le *Coran*, il vous donne une lumière avec laquelle vous marchez ». Il a ajouté : « Afin que les Gens du Livre qui se comparent à vous ne sachent pas, qu'ils n'accèdent à aucune faveur divine, car la faveur est dans la main de Dieu. Il la donne à qui il veut ».

royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures ».

C'est sans aucun doute dans le cadre d'une interprétation de cette prédiction que Muhammad est qualifié à plusieurs reprises dans le *Coran* de prophète « gentil » (*al-nabî al-ummî*), expression interprétée très tôt par les commentateurs musulmans comme désignant « le prophète analphabète », alors que, comme l'a justement remarqué, il y a bien longtemps, Theodor Noldeke, l'expression désigne en réalité le prophète « gentil », s'adressant à ceux qui n'ont encore reçu aucune révélation<sup>45</sup>, en référence aux passages évangéliques dans lesquels Jésus dit être venu pour ces Gentils. Les chrétiens se sont, selon le *Coran*, identifiés à eux de manière erronée, les musulmans seuls ayant été en réalité visés par ce discours. Les « Gentils » mentionnés par Jésus, ceux qui se montreront plus dignes du message que les juifs eux-mêmes, ne sont autres que les musulmans. Dans une telle perspective, la citation de Tirmidhî rétablit le lien avec l'*Évangile*, tout en se situant dans le prolongement de la connotation induite par l'expression coranique « prophète des Gentils ».

On peut enfin citer, dans la ligne précise de cette thématique, une reprise de la parabole des ouvriers de la onzième heure : Umm al-Dardâ' a dit : j'ai entendu Abû-l-Dardâ' dire : j'ai entendu Abû-l-Qâsim (le Prophète) – et ce fut la seule et unique fois où il l'appela

45. *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860, reproduit à New York en 1970. Cette hypothèse a été réfutée par Badawî, *Défense du Coran contre ses critiques*, Paris, 1969, p. 14-18, cité par E. Geoffroy, *E.I.* 2, tome 10, p. 931-932, art « Ummî ». Louis Gardet signale que des commentateurs comme Baydawî, (*Tafsîr Coran* 30, 1) interprètent *ummî* comme : n'ayant pas reçu de Dieu une écriture. Il renvoie également à l'article *Ummî* de R. Paret dans l'*Encyclopédie de l'islam*, première édition. Voir *Dieu et la destinée de l'homme*, Études musulmanes IX, Paris, Vrin, 1967, p. 227-28. Il est à noter que cette interprétation de l'expression *al-nabî al-ummî* n'a nullement pour corollaire immédiat l'idée que Muhammad aurait eu connaissance, directement, par les textes, des « Écritures » anciennes, comme certains ont voulu le faire croire. Les deux thèmes sont, en réalité, parfaitement indépendants. Ce sont en fait les commentateurs qui les ont liées lorsqu'ils ont interprété l'expression *al-nabî al-ummî* par « illettré » dans l'intention de laver Muhammad de tout soupçon de s'être inspiré de textes connus, dans la mesure où ils voulaient défendre sur tous les terrains possibles la conception d'un *Coran* révélé mot à mot par l'intermédiaire de l'ange Gabriel.

par ce nom – dire : Dieu a dit : O Jésus, j'enverrai après toi une nation qui, s'il lui arrive ce qu'elle aime, louera et remerciera et, s'il lui arrive ce qu'elle déteste, s'estimera contente et patientera, alors qu'il n'y aura dans le monde ni magnanimité ni science. Jésus demanda : comment cela sera-t-il possible s'ils n'ont ni magnanimité ni science. Dieu répondit : Je leur donnerai de Ma propre magnanimité et de Ma propre science. C'est une nation élue parmi les nations par les dons de sainteté, de proximité, de charismes. Ils sont nommés l'élite du Miséricordieux dans la *Torah* et, dans l'*Évangile*, les sages, savants, nobles et pieux. Dans le *Coran*, ils sont nommés nation du milieu (*Coran*, 2, 143 : « Nous avons fait de vous une communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez témoins contre les hommes »). La parabole qui vous représente, ainsi que les juifs et les chrétiens, est celle d'un homme qui a embauché des ouvriers et a dit : « celui qui travaillera pour moi de la prière du matin jusqu'au milieu du jour touchera un talent ». Les juifs ont fait cela. Puis il a dit : « celui qui travaillera du milieu du jour à la prière de l'après-midi touchera un talent ». C'est ce qu'ont fait les chrétiens. Puis il a dit : « celui qui travaillera pour moi de la prière de l'après-midi à la prière du coucher du soleil aura deux talents ». Les juifs et les chrétiens se mirent en colère et dirent : « Nous avons travaillé plus et nous touchons moins ». « Vous ai-je spoliés en quoi que ce soit ? » Ils dirent : « Non ». Il dit :

« Ceci est la grâce de Dieu. Il la donne à qui il veut. Cette nation (la musulmane) a été particularisée par la miséricorde et par la grâce. La plus grande faveur qu'ils ont reçue par rapport aux autres communautés est la certitude. »<sup>46</sup>

Pour terminer, force est de constater que, si Jésus semble ne jouer apparemment aucun rôle fondamental et décisif dans le système de la sainteté de Tirmidhî, le plus ancien connu en islam, et dont toutes les spéculations ultérieures se sont plus ou moins inspirées, c'est néanmoins un modèle christique qui lui a permis d'élaborer la personnalité spirituelle de son « Sceau de la sainteté ». Il s'agit du saint, qui, par ses mérites, représente, par rapport aux autres, ce que

46. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 31. Voir à ce sujet : Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, op. cit., p. 22-23.

Muhammad représente par rapport aux autres prophètes. Il correspond au modèle suivant : Dieu créa à l'origine la monade des entités pré-existantes sous la forme de cœurs subtils (portant le nom d'atomes). Tous, à l'origine, se trouvaient en état de contemplation. Un choix leur ayant été proposé, chacun se détourne un tant soit peu de cette contemplation parfaite, hormis celui qui est devenu, par son choix de fidélité, le Sceau des saints. Il se trouve que cette conception des choses correspond point par point à la doctrine d'Évagre le Pontique et nous avons montré ailleurs comment elle a pu matériellement être transmise<sup>47</sup>. La différence est que, selon le système d'Évagre, l'entité qui est restée fidèle à la contemplation première n'est autre que Jésus, que Dieu prend alors comme fils. Dans ce cas précis, on peut considérer qu'il s'agit de l'exemple d'un système doctrinal complet, transposé sans aucune citation précise. Rappelons pour mémoire que c'est Antoine Guillaumont, auquel on ne rendra jamais assez hommage pour la qualité, l'importance et la valeur de ses travaux sur la spiritualité orientale, qui fut l'un des premiers à envisager sérieusement la possibilité que les systèmes d'Origène et d'Évagre aient pu avoir un impact sur la formation des doctrines de certains mystiques musulmans<sup>48</sup>.

À la suite de Tirmidhî, et après une longue période d'occultation de ses idées, car ce système avait apparemment soulevé un grand

47. « Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge » *Revue de l'Histoire des Religions*, (I) tome 219, fascicule I, janvier-mars 2002, p. 55-87, (II) *ibid.*, fascicule 2, avril-juin 2002, p. 161-192.

48. « Je dédie ces pages à la mémoire de deux savants qui furent en notre temps, mais trop peu longtemps, des maîtres dans l'étude de la philosophie et de la mystique musulmanes. Certes, l'influence de Plotin a eu les moyens de s'exercer directement sur la tradition islamique, mais n'a-t-elle pas pu agir, aussi, directement par l'intermédiaire de l'œuvre d'Évagre, dans ses versions syriaques, ou celle des auteurs mystiques syriaques qui, comme Isaac de Ninive, ont eux-mêmes subi son influence. » *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Spiritualité Orientale, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p., 150, Ch IX, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne ». J'ai eu la joie et l'honneur de pouvoir lui faire parvenir mon article sur ces questions (voir note ci-dessus) peu de temps avant sa disparition, et il m'a fait part avec beaucoup d'amabilité de sa satisfaction de savoir que cette piste de recherche avait été poursuivie.

scandale, Ibn ʿArabî, l'un des héritiers tardifs de cet enseignement, le modifiera en affirmant qu'il existe deux cycles de sainteté. Le premier est celui qui s'est déroulé depuis la création jusqu'à la révélation de l'islam : c'est le cycle de la sainteté générale. Le second est le cycle de sainteté commencé avec la révélation de Muhammad et qui se terminera à la fin des temps. Chacun d'eux a son sceau, c'est-à-dire celui qui possède les caractéristiques les plus parfaites de la sainteté de son cycle. Selon lui, Jésus est le Sceau de la sainteté générale, ce qui lui confère une place importante. Néanmoins, à la fin des temps, il priera derrière le Sceau de la sainteté muhammadienne, à savoir Ibn ʿArabî lui-même, qui aura sur lui l'avantage de la perfection apportée par la révélation de Muhammad en vertu de la préséance absolue de la lumière préexistante de Muhammad dont toutes les lumières prophétiques sont issues<sup>49</sup>.

### III. LE BAPTÊME (SIBGHA) ET LE PACTE PRÉ ÉTERNEL (MÎTHÂQ)

Les mystiques musulmans Tustarî, Tirmidhî, Ibn ʿArabî et tous ceux qui ont adopté des systèmes proches des leurs n'auraient pu s'appuyer comme ils l'ont fait sur les développements doctrinaux de néoplatonisants comme Origène et Évagre le Pontique s'ils n'avaient trouvé dans le *Coran* au moins un minimum d'arguments en faveur de la pré-existence des entités humaines. Ils ont tiré ces arguments, entre autres, du verset 7, 172

« Lorsque Dieu tira des reins des fils d'Adam leur descendance, Il les fit témoigner envers eux-mêmes. Ne suis-je pas votre Seigneur ? Ils répondirent certes, oui. Ceci afin que vous ne disiez pas : Nous étions ignorants de cela ».

La fonction de cette interrogation dans le *Coran* est explicite : il s'agit d'une connaissance naturelle de Dieu accordée aux hommes et dont l'actualisation est vérifiée, comme l'indique la forme interro-négative, dans le but que nul ne puisse arguer du fait qu'il

49. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabî*, « NRF », Gallimard, 1986, p. 164. Voir également notre article : « Le Mahdî, le *Khatm al-awliyâ'* et le *Qutb*, évolution des notions entre sunnisme et chiisme » *Mélanges de science religieuse*, Université catholique de Lille, tome 59, n° 3, juillet-septembre 2002, p. 5-30.

n'a pas été averti. Tous ont entériné cette reconnaissance directe du créateur, et ceci a constitué leur conception originelle (*fitra*) selon laquelle tout homme se trouve à la naissance. Or, cette *fitra*, comme le soulignent un grand nombre d'exégètes musulmans depuis les premiers siècles, doit être identifiée à un autre terme coranique, le « baptême de Dieu » (*sibgha*, mot désignant le baptême chrétien en langue syriaque)<sup>50</sup>. De fait, l'interrogation rhétorique du *Coran* : « Qui mieux que Dieu peut conférer la *sibgha* ? » pourrait bien être, comme l'ont perçu ces auteurs, une allusion directe au baptême chrétien remettant en cause le sacrement conféré par les hommes au profit d'un baptême directement administré par Dieu<sup>51</sup>.

Tirmidhî reprend cette thématique en rappelant le lien de ce « baptême de Dieu » avec la *fitra* ou nature originelle : « Dieu a dit : la *sibgha* de Dieu, c'est-à-dire la *fitra* de Dieu, est meilleure que leurs *sibgha(s)*. »<sup>52</sup>

Par ailleurs, cette « rectification » doctrinale par rapport au christianisme, à savoir l'affirmation que Dieu seul confère le baptême, correspond elle-même à l'un des aboutissements logiques possibles du passage des *Actes des apôtres* (I, 5) : « Jean, lui, a baptisé avec de l'eau, c'est dans l'Esprit saint que vous serez baptisés sous peu de jours » qui, lui-même, renvoie à *Luc*, 3, 16 :

« Jean prit la parole et leur dit à tous : Pour moi je vous baptise avec de l'eau, mais vient le plus fort que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses sandales, lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu ».

50. Al-Tûsî, dans son *Tafsîr al-Tibyân*, et Tabarî, dans son *Tafsîr* donnent au total une liste de neuf épigones ayant adopté cette interprétation, dont Ubayy Ibn Ka'b et al-Hasan al-Basrî. Pour plus de précisions, voir notre ouvrage : *La conception originelle (fitra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, op. cit., p. 71 et note 178. Paul Nwyia

51. Tabarî, par exemple, précise dans son *Tafsîr*; éd. Boulaq, Le Caire, 1910, III, 117. « Lorsque Dieu a fait mention de la *sibgha*, il a voulu signifier la *sibgha* de l'islam et cela parce que les chrétiens, lorsqu'ils veulent faire de leurs enfants des chrétiens, ils les plongent dans une eau à eux, en disant que cela les purifie... O vous les chrétiens et les juifs, il vaudrait mieux pour vous suivre la voie religieuse d'Abraham, la *sibgha* de Dieu qui est la meilleure des *sibgha(s)* parce qu'elle est la religion pure (*hanifiyya*) islamique ».

52. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 86.

La spécificité de l'interprétation coranique est que le baptême doit être conféré par Dieu seul dans le sens où il exclut toute intervention humaine, même symbolique. Un tel baptême, délié de toute attache concrète, transcende la vie de ce bas monde et réside, comme on vient de le voir, dans la proclamation de la connaissance de la Suzeraineté divine lors du Pacte pré-éternel.

Or, il existe bien dans la littérature religieuse antérieure un précédent à ce baptême gnostique de l'esprit conféré par Dieu directement aux entités préexistantes et lié à la reconnaissance de la Toute Puissance divine. Il figure dans le corpus de l'Hermès Trismégiste, dont nous avons montré les relations possibles au *Coran* dans un autre article<sup>53</sup>. Il s'agit, précisément, du passage du Poimandrès qui relate un dialogue entre Hermès et son fils Tât :

« — Pourquoi donc, o père, Dieu n'a-t-il pas distribué l'intelligence à tous ? » « — Il a voulu, o mon fils, l'établir au milieu des âmes comme un prix à conquérir. » « — Et où l'a-t-il établie ? » « — Il en a rempli un grand cratère et l'a fait porter par un messenger, lui ordonnant de crier ceci aux cœurs des hommes : "Baptisez-vous, si vous le pouvez, dans ce cratère, vous qui croyez que vous retournerez à Celui qui l'a envoyé, vous qui savez pourquoi vous êtes nés. Et ceux qui répondirent à cet appel et furent baptisés dans l'intelligence, ceux-là possédèrent la gnose et devinrent les initiés de l'intelligence, les hommes parfaits. Ceux qui ne le comprirent pas possèdent la raison, mais non l'intelligence, et ignorent par quoi et par qui ils ont été formés". »<sup>54</sup>

Le message, identique en cela à celui du *Coran*, est que ceux qui dévient ensuite ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. Il est donc tout à fait concevable de considérer la « rectification » doctrinale relative au baptême que l'on trouve dans le *Coran* comme un thème ayant d'abord connu son développement dans la mouvance hermétique. En effet, il émane clairement des deux corpus l'idée

53. « La démonstration de l'existence de Dieu, élément du caractère sacré d'un texte. *Acta Orientalia Belgica*, Subsidia III, De la pensée grecque tardive au *Coran* » Actes du symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, *Al-Kitâb, la sacralité du texte dans le monde de l'islam*, Bruxelles, Louvain la Neuve 2004, 103-142.

54. *Hermès Trismégiste*, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménard, Trédouriel, Paris, 1977, p. 30.



fondamentale que le baptême d'eau a été remplacé par le baptême de l'esprit conféré par Dieu.

Néanmoins, le message coranique, bien qu'identique à celui du Poïmandrès pour ce qui concerne le principe essentiel de la thématique, à savoir un appel lancé à la totalité des êtres humains en vue de reconnaître la divinité qui les a créées, présente, à la différence du texte hermétique, cette reconnaissance de Dieu comme égale pour toutes. Une telle version occulte la justification de l'inégalité que l'on trouve dans le Poïmandrès entre les croyants (ayant reçu l'intelligence) et les incroyants (ne possédant que la raison). On trouve dans le *Coran* l'affirmation d'une égalité principielle entre les humains à travers la *fitra*, nature originelle résultant de la première proclamation identique pour tous, les différences entre les hommes ne résultant que de leur fidélité ou de leur abandon de ce baptême de l'esprit.

Ici encore, la différence entre le *Coran* et les traditions prophétiques est flagrante. En effet celles-ci vont aller, précisément, dans le sens de l'établissement d'une différence innée entre les hommes résultant du Pacte et relative à leur réponse, comme dans l'hermétisme. Pour ce faire, elles ajoutent au texte du *Coran* le fait que la réponse identique en apparence pour tous « Certes oui » a été prononcée par les uns de bon cœur (*tawcân*) et par les autres de mauvais gré (*karhan*). Les traditions les plus axées sur la prédestination insisteront sur le fait que ce choix a été conditionné lui-même dès le départ par l'appartenance des entités préexistantes à un groupe : les blancs, situés dans la paume droite de Dieu ou les noirs dans l'autre paume<sup>55</sup>.

Ce pacte est ensuite devenu chez les mystiques ce qu'Henry Corbin décrit comme l'événement par excellence sur lequel ils ont fondé toute leur vie spirituelle<sup>56</sup>. Certains se sont plongés dans la

55. Voir à ce sujet : Tabarî, *Tafsîr*, sections 15362 et 15372.

56. « La conscience religieuse de l'islam est centrée, non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la méta-histoire... Ce fait principal, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux esprits des humains préexistant au monde terrestre : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ». Cité par P. Nwyia, *exégèse coranique et langage mystique*, p. 46.

méditation de ces traditions, se demandant avec angoisse dans quelle paume ils se trouvaient et sur quel ton s'est faite leur réponse<sup>57</sup>. D'autres ont opéré un retour tout à fait surprenant à l'interprétation hermétique de cet événement de la préexistence. Dans cette optique qui rejoint alors les systèmes d'Origène et d'Évagre, le résultat de la proclamation primordiale est avant tout de conditionner la « création seconde », c'est-à-dire celle des hommes dans leur vie concrète, ceux qui ont répondu de bon gré recevant en ce bas monde les qualités liées à la foi et ceux qui ont effectué un mauvais choix s'en trouvant privés.

Tirmidhî reprend, pour sa part, la question de la distribution des intellects exactement à la manière du Poimandrès. En effet, il existe, pour lui, deux sortes d'intellects (*ʿaql*). L'une est effectivement répartie entre les seuls « unitaires » (*muwahhidîn*), en revanche, l'autre concerne tous les humains sans exception.

« Il existe deux catégories de *ʿaql*... Avec la première, l'homme voit les choses de ce bas-monde. Elle provient de la lumière de l'esprit (*nûr al-rûh*) et elle existe chez tous les descendants d'Adam, sauf chez ceux qui sont atteints d'un dérangement ou d'une anomalie. Les différences entre les humains à propos de cette catégorie d'intellect sont considérables<sup>58</sup>. L'autre catégorie permet de voir les choses de la vie future et elle provient de la lumière de la bonne direction (*nûr al-hidâya*) et de la proximité (*qurba*)<sup>59</sup>. Cette catégorie est présente chez les unitaires. Elle a été perdue par les polythéistes. Entre les unitaires, il y a également de grandes différences au niveau de la répartition de ce *ʿaql*. »<sup>60</sup>

57. Voir *ʿIlm al-qulûb*, Texte établi et présenté par ʿAbd al-Qâdir Ahmad ʿAtâ', maktabat al-Qâhira, Le Caire, sans date, p. 94 (texte faussement attribué à Abû Tâlib al-Makkî).

58. Dans un autre passage, il est seulement dit que le *ʿaql* est « une lumière créée par Dieu et partagée entre Ses serviteurs selon Son bon vouloir les concernant et la science qu'Il a à leur sujet » (*Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 240).

59. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 238. Un autre passage indique : « Dieu a partagé le *ʿaql* entre (toutes) Ses créatures, conformément à Sa science les concernant, puis Il a partagé entre les unitaires le *ʿaql* de la bonne direction (*hidâya*) selon la science qu'Il a à leur sujet. Ce partage a été inégal » (*Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 241). Il précise aussi ailleurs que ce *ʿaql* « est une créature provenant de la lumière de la splendeur (*nûr al-bahâ*) », partagée entre les unitaires parmi les fils d'Adam » (*Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 405).

60. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 238.

Pour expliquer les raisons profondes de ce partage inégal, Tirmidhî renvoie, comme il l'a fait dans de nombreux autres cas, à l'origine de l'existence des entités humaines et, en particulier aux Décrets (*maqâdîr*) qui se sont tenus cinquante mille ans avant la création d'Adam<sup>61</sup>. En effet, souhaitant respecter la lettre du *Coran* selon laquelle la réponse au Pacte a été identique pour tous, il renvoie le choix proposé aux êtres à un moment antérieur que nous avons déjà décrit à propos du sceau de la sainteté. Dieu a partagé l'intellect de la bonne direction entre les unitaires selon la science qu'Il avait à leur sujet concernant leur réponse et c'est pourquoi ce partage a été inégal. Ayant bien saisi que le Pacte, tel qu'il est présenté par le *Coran*, a une connotation universelle qui permet d'« englober », précisément, dans le passé tous les êtres humains qui auront ainsi à rendre des comptes par rapport à la vraie foi, c'est-à-dire l'islam, il a rajouté des Jours antérieurs au cours desquels se sont produits des événements semblables à ceux décrits dans le Poïmandrès. Il s'agit du Jour du Tout Commencement, du Jour de l'Attention Portée et du Jour des Décrets. Dieu, dans le Tout Commencement, a créé tous les cœurs égaux dans un état de contemplation totale. Le Jour de l'Attention Portée, il leur a proposé de se prononcer librement pour continuer à le contempler ou se détourner de Lui. C'est le moment qui correspond au discours de Dieu à la monade dans l'Hermès et celui de la réponse. Le Jour des Décrets, en fonction de leur réponse du Jour de l'Attention Portée, il leur a distribué sa lumière. Tirmidhî retrouve la distinction même de l'Hermès entre intellect et raison. Les uns, les croyants, ont reçu l'intellect, les autres, les incroyants, ont reçu la simple raison. Tout ce qui a été introduit (en fait d'intellect) dans chaque serviteur est une indication de ce qui s'est produit à son sujet dans les *maqâdîr* dans lesquels il était présent ce Jour-là<sup>62</sup>.

61. Voir en particulier *Le Livre de la Profondeur des Choses*, p. 77-102. Nous ne reviendrons pas ici sur la description de ces événements de la préexistence que nous avons déjà exposée très en détail à plusieurs reprises

62. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 241 et *Al-Amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, édité par ʿAlî Muhammad al-Bijâwî, Le Caire, Dâr al-nahda al-misriyya, 1975, p. 89-90.

La plupart des autres mystiques n'ont reconnu qu'une seule étape de la préexistence, celle du Pacte<sup>63</sup> déduite du *Coran*, en l'assortissant de l'intérêt porté à l'état d'esprit lors de la réponse et à ses conséquences, largement évoqués dans le *Hadîth*. Certains, comme les Cheikhis, qui ont retrouvé, peut-être d'ailleurs tout à fait par hasard, le vocabulaire d'Évagre, mentionneront beaucoup plus tard, les concepts de création première (la monade) et de création seconde (création de l'humanité) après le choix de la pré-existence<sup>64</sup>.

Toujours à propos de ces questions du baptême, Paul Nwiyia a remarqué que Tirmidhî, lorsqu'il traite de la *sibgha*, montre une connaissance parfaite de la relation de ce terme au baptême<sup>65</sup>. En effet, dans sa description de la création de l'homme, il opère un retour au symbolisme de l'eau et de son rapport avec la vie, le baptême chrétien étant lié au don de la vie éternelle par Dieu. Se rattachant par ailleurs fidèlement à la lettre du *Coran* qui veut que seul Dieu joue un rôle dans la distribution de ce baptême, il décrit comment, au moment de ce que l'on pourrait appeler la « seconde création », à savoir celle d'Adam, Dieu a pétri l'argile avec laquelle il confectionnait le Père de l'humanité avec une eau appelée « eau de la miséricorde ». Ainsi, les cœurs de tous ses descendants contenus à l'état d'atomes dans son corps sont baptisés dès avant leur venue en ce monde. En réalité, il s'agit ici simplement d'un rappel du premier baptême conféré dans les Jours de la préexistence, les cœurs ayant été plongés, lors de leur contemplation première, dans l'eau originelle de la vie suprême<sup>66</sup>. Le baptême conféré le Jour de la Création d'Adam est un don destiné à leur permettre de rester « humides »

63. En revanche, les Chiites avaient adopté un système de « Jours » presque identique à celui de Tirmidhî. Voir à ce sujet M. A. Amir Moezzi, *Le Guide divin dans le Shî'isme originel*, Verdier, Lagrasse, 1992, p. 93.

64. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, op. cit., t. IV, p. 269.

65. Paul Nwiyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, *Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, recherches, n° 49, Dâr al-machreq, Beyrouth, 1970, p. 58.

66. *Nawâdir al-usûl*, op. cit., p. 397. Voir à ce sujet : G. Gobillot, « Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans », *Mélanges en hommage à Luce Lopez-Barralt (ouvrage collectif)*, février 2001, Institut TEMIMI, mélanges dédiés à quelques savants mondiaux, n° 8, Tunisie p. 267-314, p. 299-301.

en ce bas monde<sup>67</sup>. Il reste que ce double baptême de Dieu, esprit et symbole vivant, qui n'a plus rien à envier au baptême chrétien, doit, pour être efficace, se trouver accompagné de l'amour avec lequel l'homme a donné sa réponse, seule garantie de la foi et de l'islam.

#### IV. AMOUR DE DIEU, ÉTHIQUE, RÉDEMPTION ET FINS DERNIÈRES

Le thème de l'amour est très présent chez quelques mystiques musulmans qui ne constituent néanmoins qu'une minorité. En effet, la plupart d'entre eux préfèrent s'exprimer en termes d'adoration et de « servitude ». Figurant parmi ceux qui ont adopté ce concept d'amour, Daylamî (iv<sup>e</sup> s. de l'Hégire/x<sup>e</sup> s.), par exemple, s'écrie : « Certes les chrétiens sont plus proches de l'unicité divine lorsqu'ils parlent de la trinité, que les mazdéens lorsqu'ils parlent de la dualité ». On pourrait croire de sa part à une certaine approbation du dogme de la trinité. Il n'en est rien et, une fois de plus, il s'agit de l'interprétation néoplatonisante du christianisme qui prédomine chez ce type de mystique :

« L'amour, qui est la première manifestation des attributs, s'est divisé en trois en arrivant au stade de l'existence : aimant, aimé et amour procédant d'un seul principe. »<sup>68</sup>

C'est dans une optique semblable qu'Ibn ʿArabî, interprétant ce même thème du *a lastu* (ne suis-je pas votre Seigneur ?...) considérera que c'était soi-même que l'être divin interrogeait et c'est pourquoi encore le passage de l'amour humain à l'amour divin ou la transmutation de l'amour inauthentique en amour au sens vrai ne représente absolument pas un transfert d'objet à objet. « Dieu ne se différencie pas comme un objet qui serait l'amour, l'amant et l'aimé à côté d'un autre objet qui ne le serait pas. Mais l'équation amour-amant-aimé est le mystère de l'amour divin, et cette trinité, c'est Dieu même. »<sup>69</sup>

67. G. Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des Choses d'al-Hakîm al-Tirmidhî*, Presses Universitaires du Septentrion, Collection « Racines et modèles », Lille, 1996, p. 64, note 21.

68. Daylamî, *ʿAtf al-alîf al-ma'lûf ʿalâ al-lâm al-maʿtûf*, *op. cit.*, p. 37-38.

69. Henry Corbin, *En Islam iranien*, *op. cit.*, t. III, 108-111.

À propos de l'ascèse, le jugement que le *Coran* porte sur l'éthique chrétienne est lapidaire : Dieu n'a pas demandé aux chrétiens de pratiquer l'ascèse. Ils se la sont prescrite eux-mêmes, qu'ils y soient donc fidèles ! Tirmidhî explique que

« Ceux qui étaient avant nous se sont divisés en soixante-douze sectes dont trois seulement sont sauvées, les autres étant vouées à la perdition : un groupe qui a attaqué les rois et les a combattus au nom de la religion de Dieu et de la religion de Jésus fils de Marie jusqu'à ce qu'ils soient tués ; un groupe ne trouva pas l'énergie de s'opposer ouvertement aux rois, mais ils rassemblèrent leurs fidèles en cachette et les appelèrent à suivre la religion de Jésus fils de Marie. Les rois les prirent et les tuèrent, découpant leur corps avec des scies. Un troisième groupe ne trouva ni l'énergie de combattre ouvertement les rois, ni celle de rassembler ses fidèles en cachette pour les inviter à la religion de Jésus fils de Marie. Ses membres se déplacèrent vers les montagnes et y vécurent en ascètes. C'est à leur sujet que Dieu a dit : "La vie monastique qu'ils ont instaurée – Nous ne la leur avons pas prescrite – uniquement poussés par la recherche de la satisfaction de Dieu. Mais ils ne l'ont pas observée comme ils auraient dû le faire. Nous avons donné leur récompense à ceux d'entre eux qui ont cru, alors que beaucoup d'entre eux sont pervers" » (*Coran* LVII/27).

(Le Prophète a ajouté) : « Les croyants sont ceux qui ont été véridiques envers moi et les pervers sont ceux qui m'ont traité de menteur et qui ont voulu s'opposer à moi par la polémique ». (Tirmidhî ajoute) : « Par cette tradition, le Prophète a voulu dire que ceux qui se sont isolés au désert et ont vécu en ascètes étaient la troisième faction sauvée (il faut comprendre ici : ceux qui ont embrassé l'islam par la suite). Quant à ceux au sujet desquels Dieu a dit : "Ils ne l'ont pas observée comme ils auraient dû le faire", il s'agit d'une communauté qui est venue après eux et qui les a imités sans conviction profonde. »<sup>70</sup>

70. *Nawâdir, op. cit.*, p. 11. Il s'agit d'un chapitre intitulé : « L'interdiction de pratiquer la tonsure », p. 9 à 11. Tirmidhî y commente une tradition attribuée à Abû Bakr : « Parmi les recommandations qu'il fit aux soldats qui allaient conquérir le pays de Shâm (La Syrie) : — Vous trouverez des gens qui se sont reclus dans des cellules. Laissez-les ainsi que ce pour quoi ils se sont reclus. Vous trouverez aussi des gens auxquels Satan a pris du milieu de la tête des cheveux, de manière à former un nid; ceux-là, tranchez-leur la gorge ».

Par ailleurs, le fait est que de nombreux mystiques musulmans vont rivaliser d'ascèse avec les ascètes chrétiens. Ils adopteront même une partie de leurs charismes, comme, par exemple, le fait de pouvoir avoir des contacts familiers avec les animaux sauvages, les lions<sup>71</sup> ou les hyènes<sup>72</sup>, qui sont des charismes très répandus chez les Pères du désert, tout en les surclassant par des pratiques ascétiques dépassant toute imagination<sup>73</sup>.

De son côté, le mystique al-Hallāj est devenu célèbre dans le monde chrétien, à travers les œuvres de L. Massignon<sup>74</sup>, essentiellement en raison du sacrifice de sa personne et de sa vie dans une perspective de Rédemption. Néanmoins, cette conception s'inscrit dans un cadre parfaitement islamique. En effet, comme l'a bien montré Louis Massignon, sa déclaration selon laquelle il « désire mourir dans la religion de la croix » n'est autre qu'une formule consacrée de provocation. Il est vrai que ce mystique insiste sur la désignation coranique de Jésus comme « esprit de Dieu »<sup>75</sup> alors que la plupart des autres insistaient plutôt sur une conception de Jésus « homme »,

71. Voir par exemple à ce sujet *Kitâb al-furûq*, *op. cit.*, p. 130: Si, lorsqu'il (le saint) fait un pas, il désire dans sa générosité enjamber la distance de plusieurs mois de marche ou lorsqu'il rencontrera un lion sur son chemin et qu'il désirera dans sa générosité le rendre inoffensif pour lui, certes cela se fera.

72. Un saint paysan d'Égypte, Farghal, (m. vers 850/1446), fut trouvé un jour en train de s'entretenir avec une hyène qui lui disait : « Tu m'es plus cher que mes fils ». Voir : Denis Gril « Saint des villes et saint des champs, Étude comparée de deux vies de saints d'époque mamelouke », édité par Rachida Chih et Denis Gril, « Le saint et son milieu », *Cahier des annales islamologiques*, n° 19, 2000, p. 73.

73. On peut citer à ce sujet Badawî qui « Chevauchait les lions et appelait les oiseaux du haut du ciel et ils descendaient vers lui », Catherine Mayeur Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, IFAO, Textes arabes et études islamiques, tome XXXII, 1994, p. 440. Cette attitude se retrouve dans le domaine chiite où les imâms accomplissent les miracles de Jésus lui-même : résurrection des morts et guérison des aveugles. Voir à ce sujet *Basâ'ir al-darajât fî fadâ'il âl-Muhammad*, Al-Safâr al-Qummî (m. 290h), Al-maktaba al-ʿUzma al-marʿashî al-najafî, Qumm, sans date, p. 269-274.

74. En particulier : *La passion de Hallāj*, 4 tomes, « NRF », Gallimard, 1975.

75. « Jésus est le seul homme absolument « pauvre de lui-même » vis-à-vis de Dieu... caractérisé par le *nasût* qui n'est autre que l'humanité déifiée » *Ibid.*, t. III, p. 112.

également représentée dans le *Coran*. La nouveauté de la pensée d'al-Hallâj réside néanmoins dans la manière dont il a envisagé le concept de Rédemption en relation avec la question de l'intercession, question absente du *Coran* et des traditions prophétiques, textes selon lesquels la Rédemption n'existe pas en tant que telle. En réalité, al-Hallâj s'est sacrifié pour être, d'une certaine manière, un Christ de l'islam, mais son sacrifice est intentionnellement offert par lui pour la prise de Constantinople. On peut dire qu'il a voulu mourir de la main des musulmans en quelque sorte pour apporter à ses frères les bienfaits de la Rédemption, tout en conservant intacte la Loi révélée par le *Coran*. En même temps, il est mort pour la conversion du monde chrétien, en montrant qu'il n'est pas besoin d'être Dieu ou fils de Dieu pour réaliser cela, mais qu'un prophète habité par l'esprit divin peut l'accomplir <sup>76</sup>.

Al-Hallâj, emporté par son geste, s'est permis d'adresser à Muhammad un reproche, celui de ne pas intercéder pour tous les hommes, mais seulement pour sa communauté. Ibn 'Arabî l'accusera d'égarement et d'incompréhension à ce sujet. En effet, selon lui, comme on va le voir, cette intercession, si elle n'est pas officiellement déclarée, existe néanmoins et fait partie de l'essence du prophète de l'islam, en vertu du fait que tous les êtres sont sortis de la lumière muhammadienne.

Concernant la situation dans l'au-delà, les mystiques semblent avoir été peu intéressés, dans leur ensemble, par la question des *Houris*<sup>77</sup>, lesquelles pourraient n'être, d'ailleurs, selon un ouvrage

76. *Ibid.*, t. I, p. 651.

77. À l'exception toutefois, semble-t-il, d'al-Muhâsibî, qui a consacré une part importante de son *Kitâb al-Tawâhhum* aux descriptions des relations que les élus entretiennent avec ces femmes au Paradis, comme par exemple, ce passage, descriptions tout à fait suggestives et imaginées : « Vois, contre toi elles sont renversées ; leurs bouches baisant ta bouche ; elles te sentent. Contre toi, suaves, leurs corps se ploient. Elles s'alanguissent quand tu les attires tant elles t'aiment d'un long désir, s'agrippant à ton corps, mettant leurs délices (à respirer) la brise des senteurs de ta chair ». Ce genre de description occupe une proportion non négligeable de l'ouvrage, consacré à la description du Paradis et de la vie dans l'au-delà. Voir : *Une vision humaine des fins dernières, le Kitâb al-Tawâhhum d'al-Muhâsibî*, par André Roman, « Études arabes et islamiques », série 3, C. Klincksieck, Paris, 1978, p. 64, paragraphe 155.



récent de Christoph Luxenberg, que le résultat d'un simple contre-sens de lecture du texte coranique d'origine, traduit dans l'écriture par certains scribes à une époque que l'on ne peut, pour l'instant, déterminer. Ce chercheur a traité la question des *Houris* dans la section 15 de son ouvrage. Selon lui, ces femmes du Paradis, toujours vierges, auraient été substituées à de simples raisins blancs, le mot syriaque correspondant désignant précisément des « grappes blanches » et non pas des « femmes aux grands yeux noirs » et elles seraient là pour « rafraîchir les hommes » et non pas pour les « épouser » (ce changement résultant de l'ajout de points sur et sous deux lettres (voir versets 44, 54 ; 52, 20 ; 78, 32)). Pour étayer son hypothèse, cet auteur montre que ces passages coraniques peuvent être superposés au texte des hymnes de Saint-Ephrem intitulés : *Sur le Paradis*. Selon lui, c'est précisément cette description des raisins du Paradis d'Ephrem qui se profilerait derrière la version première du texte du *Coran*<sup>78</sup>.

Si l'on admet de prendre en considération cette hypothèse, il faut constater une fois de plus que la tradition prophétique s'est développée en contrepoint du texte coranique avec les descriptions nombreuses et détaillées qu'elle donne de ces vierges du Paradis<sup>79</sup>.

Les mystiques, qui, dans d'autres domaines, se conformaient davantage à la *Sunna*, comme on l'a vu, ne la suivent, en tout cas pas avec autant de fidélité, pour cette question. La raison principale en est qu'ils évitent en général de s'étendre sur les descriptions du Paradis, qu'elles proviennent du *Coran* ou de la Tradition, du fait qu'ils s'intéressent davantage à la Proximité divine. On retrouve, de plus, sous la plume d'al-Hakîm al-Tirmidhî une image de type paradisiaque que l'on peut considérer comme beaucoup plus conforme à une vision chrétienne de l'époque et, par là, selon Luxenberg, à celle que le *Coran* aurait véhiculée à l'origine. Le Paradis, qui apparaît

78. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramaeische Lesart des Koran ; Ein beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ânsprache*, Berlin : das Arabische Buch, First Edition, 2000. Le passage de saint Ephrem concerné est le suivant : *Hymns on Paradise, Hymn VII, stanza 17*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1998.

79. Voir, par exemple : Bukhârî, *jihâd*, 6, *bad'u-l-khalq*, 8, *Anbiyâ'*, 8 ; Tirmidhî, *ridâ'*, 16, *fadâ'il al-jihâd*, 25.

dans le récit d'une vision en rêve attribuée à son épouse, se retrouve vidé de ses *Houris*, redevenant étrangement proche d'une description de l'éventuel Paradis coranique originel<sup>80</sup>. On y retrouve entre autres, les fameuses grappes de raisin évoquées dans plusieurs textes chrétiens apocryphes<sup>81</sup>. Certaines traditions musulmanes ont également, semble-t-il, conservé un souvenir de l'importance de ce motif des raisins. Tirmidhî en cite une, attribuée à Wahb Ibn Munabbih : « Wahb Ibn Munabbih rapporte que la première chose qu'Adam a mangée au Paradis a été du raisin »<sup>82</sup>. Une tradition semblable aurait été rapportée par le commentateur Ibn 'Abbâs : « Lorsqu'Adam descendit de la chaire (*minbar*), Dieu augmenta sa grâce et sa beauté. Alors, il coupa une grappe de raisin blanc et la mangea. Ce fut la première chose qu'il mangea au Paradis. »<sup>83</sup>

Pour finir il convient de dire un mot des mystiques qui ont adopté certaines formes d'apocatastases (le salut de tout être, sans exception, à la fin des temps) au nom de la Miséricorde divine. L'apocatastase a

80. « Les rêves de mon épouse concernant ma situation se succédaient. Ils avaient toujours lieu le matin et se produisaient en série. C'était comme des messages qui ne nécessitent aucune interprétation, vu leur éloquence et leur clarté. Une fois elle dit : "J'ai vu un grand bassin dans un lieu que je ne connaissais pas. L'eau était limpide. Sur ce bassin, à la surface de l'eau, apparaissaient des grappes de raisin blanc. Mes deux sœurs et moi, nous étions assises au bord de ce bassin. Nous prenions du raisin et le mangions, alors que nos pieds pendaient dans le bassin, effleurant la surface de l'eau, sans s'y enfoncer. Je dis à ma sœur cadette : - Nous mangeons ce raisin, comme tu vois, mais qui nous envoie cela ?" » (Un ange apparaît et leur dit) : « Pour qui y aura-t-il (sous entendu : dans la vie future) un bassin semblable et des raisins semblables ? » (Suivent une annonce de l'ange relative à la sainteté de Tirmidhî et une promesse de bonheur futur concernant les trois sœurs). Voir *budu' sha'n al-Hakîm al-Tirmidhî*, dans le *Khatm al-awliyâ'*, éd. O. Yahya, *op. cit.*, p. 21-23.

81. Voir, entre autres, *Apocalypse de Paul* : dans la description de la « terre de la promesse », « Sur ces palmiers poussait de la vigne grimpante, avec des milliers de rameaux et des milliers de grappes sur chaque sarment » *Écrits apocryphes chrétiens (I)*, « NRF », Gallimard, 1997, p. 802. Les pseudépi-graphes de l'Ancien testament évoquent plutôt des fruits, sans précisions particulières : *Apocalypse d'Abraham*, *op. cit.*, p. 1718 : « « Je vis là le jardin d'Eden et ses fruits ». Voir également *Esdras IV*, VII, 123.

82. *Kitâb al-manhiyyât*, manuscrit, Paris Nationale, n° 5018, f. 200b.

83. *Manuscrit anonyme*, Paris Nationale, n° 1402, f. 40a.

été une croyance mazdéenne<sup>84</sup> avant de devenir un thème récurrent chez les pythagoriciens et la plupart des néoplatonisants, païens ou chrétiens, comme, d'ailleurs, Origène et Évagre, puis, chez quelques philosophes et mystiques musulmans. Son principe dans le mazdéisme est l'idée de *frashkart*, transfiguration ou réjuvenation du monde, opérée par le *Saoshyant* (sauveur du monde) et ses compagnons et préparant la restauration finale de toutes choses<sup>85</sup>. Cette doctrine est restée présente en Iran, avant comme après l'Islam. Il s'agit, dans le Mazdéisme, du retour de tous les êtres dans leur intégrité primordiale<sup>86</sup>. On comprend alors que quelques mystiques musulmans, d'ailleurs très peu nombreux, ayant adapté des systèmes néoplatoniciens chrétiens, aient eu tendance à faire leur ce concept.

Ce retour à l'origine ne concerne pas chez eux la création entière, comme dans le mazdéisme, mais seulement les âmes humaines et, peut-être les démons et les *djins*, à l'instar des néoplatoniciens anciens, mais aussi chrétiens. Selon Tirmidhî, qui est peut-être le premier mystique de l'islam à avoir adopté cette vision des choses, tout cœur brisé par sa propre sécheresse fera appel, au bout d'un certain temps passé en Enfer, à la Miséricorde divine, qui lui redonnera vie et humidité, en le prenant à nouveau en son sein, et l'homme entrera au Paradis<sup>87</sup>. Quand à Ibn ʿArabî, qui veut rester plus proche de la lettre du *Coran*, laquelle prédit aux incroyants un Enfer éternel, il affirme que ces habitants de l'Enfer subiront une sorte de « mutation » physiologique leur permettant de se sentir dans le feu aussi heureux et à l'aise que les habitants du Paradis le sont dans leurs jardins.

84. Que l'on retrouve dans la religion de Mithra, dans le zoroastrisme et d'autres mouvements apparentés.

85. Henry Corbin, *En Islam iranien*, I, p. 276.

86. Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 120. Voir aussi *Ibid*, t. IV, p. 458 : « L'idée de l'apocatastase, restauration ou réintégration de toutes choses en leur pureté et plénitudes originelles a dressé la conscience zoroastrienne contre les puissances ahrimaniennes. »

87. Voir à ce sujet *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, éd. ʿAlî Muhammad al-Bijâwî, Dâr al-Nahda al-misriyya, 1975, p. 297, Chapitre intitulé « La vie des Gens de l'Enfer ». Cité dans G. Gobillot, « *Fatara et fitra*, quelques acceptions oubliées », in *En hommage au Père Jomier, o.p.*, études réunies et coordonnées par Marie Thérèse Urvoy, Le Cerf, 2002, p. 101-120, p. 114.

Ceci ne signifie pas pour autant, comme le note Michel Chodkiewicz, qu'un mécréant puisse jamais être considéré, dans son système de pensée, comme l'égal d'un musulman, que ce soit dans ce monde ou dans l'autre<sup>88</sup>. Une illustration, entre autres, de ce type d'attitude, est décelable dans l'insistance avec laquelle le même Ibn 'Arabî a, en son temps, réclamé la mise en pratique stricte de la loi Islamique concernant les chrétiens. Claude Addas souligne ce fait dans son ouvrage, *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, et le commente de la manière suivante :

« Ibn 'Arabî recommande, dans une épître brève mais fameuse (*Futûhât*, IV, p. 547), d'appliquer les principes qui, selon la *shar'ca*, la "loi sacrée", doivent régir le statut des chrétiens en terre d'Islam. Ce discours est par tout le moins conforme, par conséquent, à l'idéologie de celui qui, en des milliers de pages de son œuvre, ne cesse de prôner la plus stricte observance de la Loi. »<sup>89</sup>

Le sens profond de l'apocatastase dans le système d'Ibn 'Arabî est ainsi que, tout esprit étant sorti de la lumière muhammadienne à l'origine, c'est-à-dire, au fond, de la lumière divine, il y rentrera à la fin des temps, ceci tout en évitant, par ailleurs, de tomber dans le panthéisme<sup>90</sup>. Néanmoins, il doit être bien clair que ce phénomène, dans l'esprit de l'auteur, loin de « diluer » les manifestations temporelles de l'islam, doit être envisagé et mis en lumière à travers elles.

88. *Un océan sans rivage*, op. cit., p. 67 : « Entre les élus et les damnés, il y a disparité lors de la théophanie » et « l'état de l'Enfer restera ce qu'il est, mais la Miséricorde y produira pour les damnés une félicité sans que soient modifiés la forme ou le statut de la demeure infernale ». *Fusûs al-hikam*, I, 94 et *Futûhât makkîyya*, chapitres 61 et 62.

89. Éd. Inédits, Le Seuil, « Points Sagesses », 1996, p. 110.

90. En effet, comme le montre Roger Deladrière, « On oublie que la non-dualité, ce que l'on appelle *wahdat al-wujûd*, telle qu'on peut la lire dans les écrits du Cheikh al-Akbar ou de ses disciples, n'est pas un concept. Il ne s'agit là ni de philosophie ni de théologie. C'est l'ultime vérité, accessible seulement au « Saint parfait », c'est la vision finale où, comme le dit al-Qâshânî, l'homme peut embrasser simultanément le Monde et Dieu, la distinctivité et la synthèse, la multiplicité et l'unité. Et, selon Haydar Amolî « un saint sur un million y parvient ». « Les niveaux de conscience selon l'exégèse d'al-Qashânî », *Mélanges Henri Laoust*, BEO, Volume XXIX, tome I, Damas, 1977, p. 115-120, p. 120

## CONCLUSION

Roger Arnaldez avait constaté avec justesse que, si les thèmes chrétiens ou d'origine chrétienne sont, de toute évidence, beaucoup plus nombreux chez les mystiques que dans les autres types de corpus musulmans, ce fait est très loin de signifier que ces mêmes mystiques sont spécialement proches du christianisme. Les quelques éléments que nous venons d'analyser confirment que c'est effectivement le plus souvent la tendance contraire qui s'impose. En réalité, il ressort de ce qui vient d'être dit que les doctrines mystiques s'inscrivent de manière générale dans une dynamique qui les conduit à développer et à parfaire une tendance que l'on pourrait appeler « hyper universaliste » ou « hyper englobante » de l'islam, qui correspond tout à fait au phénomène de « revendication d'antériorité » évoqué au début. Ce parachèvement est réalisé par divers moyens, mais en particulier par une réutilisation de thèmes chrétiens exploités, tantôt à partir du *Coran* et tantôt à partir de la *Sunna*. Ils marquent néanmoins, le plus souvent, une préférence pour les implications émanant de ce dernier corpus lorsqu'il développe certains thèmes parfois à peine suggérés par le *Coran*, comme on l'a vu pour les miracles ou l'ascension céleste entre autres, ou encore ceux correspondant à des systèmes chrétiens néoplatonisants ou hermétisants comme les interprétations du Pacte, dont le caractère pré-éternel n'est nulle part conforté dans le *Coran*. Ces observations peuvent permettre de mieux réaliser en raison de quel processus les mystiques, accusés par certains de haute fantaisie, si ce n'est parfois d'hérésie, conservent la conscience absolue de leur fidélité à la plus pure « orthodoxie », même s'il leur arrive parfois de puiser directement à des sources chrétiennes pour compléter leurs démonstrations.

On se donne aussi les moyens de mieux saisir pourquoi, dans notre monde actuel, des réactions dont les ressorts échappent aux critères des politiciens autant qu'à ceux des économistes et des sociologues, manifestent avec plus ou moins de violence, l'impossibilité, pour certains, d'admettre que l'islam pourrait ne se trouver un jour qu'une simple entité au cœur d'un mouvement de mondialisation

qui prétendrait englober toutes les manifestations religieuses en les traitant en égales dans l'enceinte du « village planétaire. »<sup>91</sup>

Département d'arabe  
Université Lyon 3  
Faculté des langues  
Manufacture des tabacs  
6 Cours Albert Thomas  
69008 Lyon.

91. Selon le modèle décrit par Lucette Valensi et Gabriel Martinez-Gros « Le village planétaire existe... Chaque quartier porte haut sa bannière, Asie orientale, Occident, Islam, dans des joutes pacifiques dont les compétitions sportives internationales offrent déjà l'exemple. L'islam, comme d'autres, aurait son quartier, sa couleur », *L'islam en dissidence, genèse d'un affrontement*, « L'univers historique », Le Seuil, Paris, 2004, p. 17-18. Selon les auteurs, l'islamisme, dans ce contexte, ne serait qu'une crise passagère qui ne saurait entraver la mise en place inéluctable des structures de ce « village ». Peut-être ne serait-il pas inutile de prendre en compte, dans le cadre de ce type de réflexion, certains processus récurrents et fondamentaux pour l'élaboration de la pensée musulmane, comme ceux que nous venons de décrire dans la mesure où ils sont tout de même partie intégrante de la structure des textes fondateurs.

